

KRONER

VON KANT BIS HEGEL

II

GRUNDRISS
DER
PHILOSOPHISCHEN WISSENSCHAFTEN

IN VERBINDUNG MIT

ERNST HOFFMANN, KARL JOËL, ERICH KAUFMANN,
RICHARD KRONER, HEINRICH MAIER, ADOLFO RAVÀ,
HEINRICH RICKERT, † WILHELM WINDELBAND

UND ANDEREN FACHGENOSSEN

HERAUSGEGEBEN VON

FRITZ MEDICUS



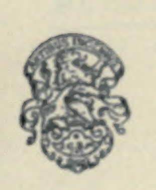
TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1924

VON KANT BIS HEGEL

VON

RICHARD KRONER

ZWEITER BAND



TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1924



Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Und umzuschaffen das Geschaffne,
Damit sich's nicht zum Starren waffne,
Wirkt ewiges, lebendiges Tun.

ZWEITER BAND

VON DER NATURPHILOSOPHIE ZUR PHILOSOPHIE DES GEISTES

Vorwort.

Das Erscheinen des zweiten Bandes ist zum Teil durch äußere Hinderungen, zum Teil durch die in der Sache selbst liegenden Schwierigkeiten verzögert worden; meine Stellung den historischen Problemen gegenüber hat sich in dieser Zeit jedoch nicht verändert, so daß ich hoffen kann, daß die gedankliche Einheit, die beide Bände miteinander verknüpft, gewahrt geblieben ist. Die im vorliegenden Band zu überwindenden Schwierigkeiten waren doppelter Art. Einmal galt es, den fast ganz verschütteten Weg zum Verständnisse Hegels neu zu bahnen, wofür in der gegenwärtigen Literatur nur äußerst spärliche Hilfsmittel vorhanden waren [1]); fast überall herrscht noch die durch den Hegelianismus und seine Gegner stereotyp gewordene Auffassung, die sich wie ein Gespenst vor den wahren Hegel geschoben hat. Es galt, das Unheil, das durch das von J. E. Erdmann geprägte Schlagwort „Panlogismus" angerichtet worden ist, wieder

1) Den Schriften von G. Lasson verdanke ich manche Anregung. Die soeben erschienene wertvolle Arbeit von Hermann Glockner, „Der Begriff in Hegels Philosophie" (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Heft 2) habe ich erst nach Vollendung meines Buches zu Gesicht bekommen. Ueber andere neuere Hegelliteratur vgl. desselben Verfassers Literaturbericht in der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissensch. und Geistesgeschichte (Jahrg. 2, Heft 1, S. 131 ff.); leider sind dort nur die deutschen Schriften berücksichtigt. — Hingewiesen sei noch auf das kluge Büchlein von S. Marck, Kant und Hegel, Tübingen, 1917, sowie auf die schöne Gesamtdarstellung Hegels von Hugo Falkenheim in den von E. v. Aster herausgegebenen Großen Denkern.

gut zu machen; das konnte nur gelingen, wenn einmal statt des rationalistischen der antirationalistische Charakter der Dialektik schroff betont wurde, — selbst auf die Gefahr hin, daß aus solcher Betonung neues Unheil entstehen könnte.

Die zweite Schwierigkeit betraf die Darstellung selbst; Vernunftkritik und Wissenschaftslehre sind gegenüber den Systemen Schellings und Hegels verhältnismäßig formal; in der Naturphilosophie strömt der Inhalt der empirischen Naturwissenschaft, in der Philosophie des Geistes der gesamte weltgeschichtliche Inhalt in das Denken ein. War es im ersten Bande möglich, das Prinzipielle, Grundsätzliche, Standpunktliche als das allein Entscheidende herauszuheben und in seiner Bewegung aufzuzeigen, so ergab sich jetzt die Notwendigkeit, die Bewältigung des Inhalts an diesem selbst zur Darstellung zu bringen. Da jedoch die Verfolgung der großen problemgeschichtlichen Entwicklungslinie der Hauptzweck meines Buches ist, so lag die Gefahr vor, über der Wiedergabe der stoffverarbeitenden Gedanken diese Linie aus den Augen zu verlieren; hier mußte ich deshalb einen Kompromiß schließen. Ich durfte mich durch die Fülle der Gestalten nicht aus meinem leitenden Gesichtspunkte verdrängen lassen, konnte mich aber auch nicht darauf beschränken, nur das Prinzipielle aufzuzeigen, weil gerade seine Durchführung überall das Charaktergebende ist, — was besonders für Hegel gilt. Ich habe daher zwei Abschnitte aus der Phänomenologie des Geistes und ein kleines Kapitel aus der Logik herausgegriffen, um an ihnen als Beispielen Hegels Methode zu erläutern; die Aufgabe, diese Werke im Einzelnen zu interpretieren, wird damit freilich nicht gelöst, sie bleibt künftiger Arbeit vorbehalten. Bei der Enzyklopädie habe ich mich darauf beschränkt, in großen Zügen den Gang und die Gliederung des Gesamtsystems wiederzugeben; man hat bisher zu wenig darauf geachtet, daß die Teile dieses Systems selbst in dia-

lektischem Verhältnisse zueinander stehen und nur aus diesem Verhältnisse heraus verstanden werden können; ein solches Verstehen anzubahnen, ist die Absicht des Schlußkapitels dieses Bandes.

Der beste Weg zum Verständnis des Hegelschen Systems ist der, den der deutsche Idealismus selbst in seiner Entwicklung von Kant bis Hegel zurückgelegt hat; aus diesem Grunde bin ich in meinem Werke von Kant ausgegangen; der zweite Band setzt daher die Kenntnis des ersten voraus und führt die dort begonnene Betrachtung fort. Um den Gesamtertrag dieser Vorarbeit für die Hauptaufgabe fruchtbar zu machen, habe ich den siebenten Abschnitt zu einer Art Einführung in die Philosophie des Geistes ausgestaltet, ihr Verhältnis zu Vernunftkritik und Wissenschaftslehre noch einmal beleuchtet (I), Hegels eigenste Tat, seine Logik, in ihrer Bedeutung für das Ganze seiner Gedanken dargelegt (II) und in prinzipiellen Erörterungen über die methodische Rolle des Widerspruchs das Kernproblem der Dialektik selbständig aufgerollt (III). —

Wir haben heute viel von Hegel zu lernen; mögen wir seine Philosophie nun anerkennen oder verwerfen, — ihr Studium muß die hohe Schule werden, in der sich dem Geiste der wissenschaftliche Zugang zu den Problemen der Metaphysik erschließt; denn wie auch immer man sich letzthin zu den Lösungen stellen mag, die Hegel gibt, — daß Tieferes und Gründlicheres über diese Probleme weder vor noch nach ihm gesagt worden ist, wird jeder bekennen, der die Geduld und die Mühe nicht scheut, in sein System einzudringen. Man muß von jedem fordern, daß er diesem System die geringste Ehre antut, deren es würdig ist, daß er es so nimmt, wie es selbst die Sache genommen hat, der es dient: nämlich ernst. Die gewaltige Kraft Hegels, im Elemente der abgezogensten Begriffe sich gleichsam mit spielender Leichtigkeit zu bewegen, hat den nicht weniger gewaltigen Ernst verkennen lassen, der den Meister dieses

Spiels und es selbst beseelt. Eine Generation, die sich gänzlich entwöhnt hatte, die metaphysischen Probleme wissenschaftlich zu behandeln, hat geglaubt, in Hegel einen virtuosen Gaukler vor sich zu haben, dem es nicht so sehr darum zu tun war, die Wahrheit zu erforschen, als darum, den geschlossenen Bau seines Systems aufzuführen. Wenn solche Ansicht gestern vielleicht noch entschuldbar war, heute wäre sie sträflich [1]). Denn wir sehen uns wieder vor dieselbe Aufgabe gestellt, die der deutsche Idealismus in seiner Weise zu bewältigen trachtete, wir ringen wieder mit denselben Problemen, für die Hegels System die bisher großartigste Lösung bietet. Es ist die beste Tradition des europäischen Denkens überhaupt, die Hegel fortgesetzt hat; es sind die Motive der griechischen, der christlich-mittelalterlichen und der neuzeitlichen Metaphysik, die er wieder aufgenommen und mit denen des deutschen Idealismus zu einer Synthese verschmolzen hat, die wahrhaft klassisch zu nennen ist.

Man hat in Deutschland lange gewähnt, daß diese Tradition durch die Kantische Kritik gänzlich abgebrochen und

---

1) Wie unsicher die Schätzung Hegels in der letztvergangenen Generation war, geht aus der Beurteilung hervor, die Windelband der Logik zuteil werden ließ. In einem Atem nennt er Hegel den nach Aristoteles und Kant größten Logiker, den die Geschichte kennt, und sagt er, „daß die Begriffswissenschaft, welche Hegel gab, das allerwunderlichste Durcheinanderschillern der Phantasie und des Verstandes" zeige (Gesch. d. neueren Phil.[3], Bd. II, 310, 323). Diese beiden Prädikate reimen sich schlecht zusammen. Wie kann derjenige zu den größten Logikern gehören, der Phantasie und Verstand „durcheinanderschillern" läßt? Und wie kann derjenige Hegel zu den größten Logikern rechnen, der dieses Durcheinanderschillern nicht logisch notwendig, sondern „verwunderlich" findet? — Aber auch die Hegelianer selbst haben Hegel nicht in dem obengemeinten Sinne ernst genommen. Oder darf man es so nennen, wenn der Beste unter ihnen, Joh. Ed. Erdmann, in seinem Grundriß der Logik und Metaphysik — einer freien Paraphrase der Hegelschen Logik — den Uebergang vom Sein ins Nichts in dem Ausdruck bestätigt findet: „Das Sein sei Sein und weiter Nichts" (a. a. O.[2], § 30)?

ein für allemal über Bord geworfen worden sei; es ist vielleicht die wichtigste Einsicht, die sich aus der Betrachtung der nachkantischen Entwicklung des Idealismus ergibt, daß auf der Stufe des durch Kant erschlossenen Denkens die Probleme der alten, der „dogmatischen" Metaphysik sich erneut einstellen, und daß sich jetzt Lösungsmöglichkeiten ergeben, die vor Kant notwendig unentdeckt bleiben mußten [1]). Die zerrissenen Fäden werden wieder geknüpft und fortgesponnen. Derjenige, der diese Arbeit mit der größten Gewissenhaftigkeit und Strenge geleistet hat, ist Hegel. Er hat auf diese Weise das uralte Denkgut der europäischen Menschheit aufbewahrt und dem durch Kant revolutionierten Zustande der Philosophie angepaßt. —

Seit Hegel hat sich das Leben des Geistes mannigfach gewandelt; nicht nur die einzelnen Wissenschaften, sondern auch die Formen des wirtschaftlichen und gesellschaftlich-staatlichen Daseins haben einen neuen Inhalt gewonnen. Die Bedingungen und Voraussetzungen des Philosophierens haben sich von Grund aus umgestaltet; wir leben nicht mehr in der Welt, deren Ewigkeitsgehalt das System Hegels philosophisch wiederspiegelt. Wollen wir aber der Umwälzungen denkend Herr werden, wollen wir uns die Idee unserer eigenen Welt wissenschaftlich zum Bewußtsein bringen, so müssen wir die große Tradition des europäischen Denkens selbständig verarbeiten und das überkommene Erbgut zu unserem eigenen machen. Unsere Welt ist nicht b l o ß die unsrige, wir stehen auf den Schultern der Vorfahren; was wir sind, das bleiben wir ihnen schuldig. Es gilt, heute wie immer, das „alte Wahre",

---

1) Dies zuerst in aller Klarheit gesehen und ausgesprochen zu haben, ist Schellings unsterbliches Verdienst. Schon in den Briefen über Dogmatismus und Kritizismus sagt er: „Solange sie (nämlich die Kritik des Erkenntnisvermögens) auf dem Gebiete der Synthesis bleibt, ist sie Meister über den Dogmatismus; sobald sie dieses Gebiet verläßt (und sie muß es ebenso notwendig verlassen, als es notwendig war, dasselbe zu betreten), beginnt aufs neue der Kampf" (I, 297).

das ewig Wahre „anzufassen". Daher dürfen wir nicht hoffen, etwas Lebendiges und zugleich Ewiges zu schaffen, wenn wir das Werk Hegels vernachlässigen. Wir dürfen uns auch nicht etwa unmittelbar zu Aristoteles, Thomas oder Leibniz zurückwenden, wozu manche heute neigen; in den von diesen Denkern geprägten Begriffen und Methoden können wir seit Kant nicht mehr mit gutem Gewissen denken: dies lehrt gerade Hegel, der auf dem Boden Kants jene älteren Standpunkte wieder zu Ehren gebracht hat.

Ob und in welchem Umfange das Hegelsche System für uns heute noch Geltung beanspruchen darf, darüber ist in dem vorliegenden Buche explizite nichts entschieden worden. Ich durfte die Lösung der historisch-systematischen Aufgabe, die mein Buch sich gestellt hat, nicht mit diesem aktuellen Probleme belasten, zumal der mir zur Verfügung stehende Raum beschränkt war. Wie die Philosophie auszusehen hat, die unsere Gegenwart fordert, das wollte ich um so weniger hier nur nebenbei andeuten, als mein stilles Bemühen seit vielen Jahren darauf geht, diese Frage durch eigene Tat beantworten zu helfen. Daß jede Gegenwart sich selbst zu begreifen hat, und daß es trotzdem eine philosophia perennis gibt, dies ist Hegels Ueberzeugung, und in dieser Hinsicht bekenne ich mich zu ihm. Gelingt es uns, die Ewigkeit unserer Gegenwart ins philosophische Wissen zu erheben, so wird dann auch die Stellung bestimmt werden können, die wir dem Hegelschen System gegenüber einzunehmen haben; gelingt uns das nicht, so ist jede Kritik dieses Systems schwächliches Epigonengerede und vom Uebel. Obwohl ich daher vermieden habe, mich darüber zu äußern, in welchem Sinne und Grade wir noch heute „Hegelianer" sein sollten, so hoffe ich doch durch meine historische Darstellung auch dem systematischen Denken der Gegenwart einen Dienst erwiesen zu haben; und zwar nicht nur insofern mein Buch die heute notwendige, jede kritische Haltung überhaupt erst ermögli-

chende Erarbeitung Hegels zu fördern sucht, sondern auch indem es immanent zeigt, daß Hegel uns ein Führer bei der gedanklichen Erschließung unserer eigenen Tiefen werden kann und werden muß.

Die „kritischen Betrachtungen“ hören dieser Sachlage gemäß mit der Darstellung Hegels auf; sie haben hier wie im ersten Bande eine lediglich historisch vermittelnde Aufgabe: wie ich schon in der Einleitung zu meinem Buche gesagt habe, war es nicht meine Absicht, die Systeme der Idealisten von einem außerhalb ihrer selbst gelegenen Standpunkte zu kritisieren. Zu meiner Freude haben die verständnisvollsten bisherigen Besprechungen den Nutzen dieses Darstellungsmittels anerkannt und seine Verwendung gutgeheißen; ich hoffe, daß man es auch im vorliegenden Bande bewährt finden wird. Nachdem die ersten sechs Abschnitte mit seiner Hilfe dargetan haben, daß der Idealismus aus sich heraus mit innerer Konsequenz bis zu Hegel vorwärts drängt, bedarf der achte Abschnitt der kritischen Betrachtungen nicht mehr; denn er will zeigen, daß die Intentionen Kants, Fichtes und Schellings in der Philosophie des Geistes ihre höchste Verwirklichung finden.

Für die Aufhellung der Entstehungsgeschichte des Systems wird man vielleicht die Berücksichtigung der Romantiker vermissen, deren Lebensgefühl und geistige Wesenheit ohne Zweifel auf Hegel stark eingewirkt haben. Ich hätte mich jedoch (abgesehen davon, daß Hegels persönliche Entwicklung überhaupt nicht zu meinem Thema gehört), aus dem „Augpunkt“ meines Werks, das ausschließlich die Geschichte des systematisch-wissenschaftlichen Gedankens verfolgt, gänzlich herausversetzen müssen, wenn ich jene in dichterischem oder halbdichterischem Gewande auftretenden Philosopheme herangezogen hätte [1]). Wer das Verhältnis derselben zur Philosophie des deutschen Idealismus kennen lernen will,

1) Vgl. unten die Anmerkung auf S. 130 ff.

sei an das jüngst erschienene Buch von Nicolai Hartmann gewiesen[1]), welches das meinige wie in anderer, so auch gerade in dieser Beziehung vorzüglich ergänzt; aus ihm kann der Leser mittelbar ersehen, daß Hegel auch die gedankliche Ernte dieser dichtenden Denker in sein System hineingebunden hat, und daß man ihn daher, so gut wie Schelling, als Philosophen der Romantik bezeichnen dürfte. Nicht vergessen aber darf werden, daß er dies nicht „nur" ist. Wie Goethe den klassischen und den romantischen Geist in sich vereint hat, so ist auch Hegel (soweit diese Begriffe auf den Philosophen übertragbar sind) Klassiker und Romantiker zugleich.

Freiburg i. B., Juli 1924.

Richard Kroner.

1) Die Philosophie des deutschen Idealismus. 1. Teil: Fichte, Schelling und die Romantik. 1923 bei Walter de Gruyter. Vgl. meine Besprechung in der deutschen Literaturzeitung, 1924, 18. Heft. 1385 ff.

Inhaltsverzeichnis.

Sechster Abschnitt.

Zitiert werden:

Kants Werke nach der Ausgabe der Kgl. Preuß. Akademie, 1902 ff., mit Ausnahme der Kritik der reinen Vernunft, diese nach der zweiten Auflage (B).

Jacobis Werke nach der Gesamtausgabe (6 Bde., Leipzig 1812—1825).

Fichtes Werke nach der von J. H. Fichte veranstalteten Ausgabe, 1845 f. (Die nachgel. Werke, hrsgeg. von dems., 1834 f. mit vorgesetztem N.).

Joh. Gottl. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel. Von seinem Sohne J. H. Fichte. 2. Aufl., 2 Bde., 1862, mit L. u. B.^{2}

Schellings Werke nach der von K. F. A. Schelling veranstalteten Ausgabe, 1856 ff. (die zweite Abteilung mit vorgesetztem N.).

Schillers Werke nach der Sakular-Ausgabe in 16 Bänden, hrsgeg. v. Ed. v. d. Hellen, Cotta, Stuttgart und Berlin.

Hegels Werke nach der Vollständigen Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, 1832 ff.

Sinnstörende Druckfehler im I. Bande:

S. 221 Z. 14 v. u.: Unmöglichkeit statt Möglichkeit.

S. 432 Anm. 3 Z. 5 v. u.: nicht nicht statt nicht.

Fünfter Abschnitt.

Naturphilosophie und Identitätssystem.

I. Die Naturphilosophie in den Jahren 1797 bis 1800.

Es kann nicht die Aufgabe dieser historisch-kritischen Darstellung des von Kant zu Hegel führenden Weges sein, Schellings naturphilosophische Gedanken im einzelnen wiederzugeben. Es gilt vielmehr in erster Reihe zu verstehen, welche Rolle die Naturphilosophie in der ganzen Entwicklung des Idealismus überhaupt gespielt hat, und inwiefern beide zugleich sich fortbewegt haben. Die Naturphilosophie tritt zwar zunächst als eine philosophische Sonderwissenschaft auf; es ist jedoch schon gesagt worden, daß ihr Prinzip in wachsendem Maße seine Macht innerhalb des idealistischen Gesamtsystems entfaltet und auf dessen Gestaltung bestimmend einwirkt. Das Identitätssystem (dem Schelling von Anfang an zustrebt) entsteht unmittelbar aus der Naturphilosophie, die in ihm entscheidenden Einfluß auf die Deutung des idealistischen Grundprinzips überhaupt gewinnt; die Identitätsphilosophie läßt sich geradezu als die zum System erweiterte Naturphilosophie auffassen: die Darstellung vom Jahre 1801, die bezeichnenderweise nur den ersten Teil des Systems, nämlich eben die Naturphilosophie, enthält, beweist diesen Zusammenhang aufs deutlichste. Schellings Beitrag zur Entwicklung der Transzendentalphilosophie erschöpft sich im wesentlichen in der Aufstellung und Durchführung des Programms der Naturphilosophie. Die Ar-

beit an ihr zieht ihn durch ihr eigenes Gewicht immer mehr in die Richtung eines spekulativ und objektivistisch betonten Idealismus. Die Klarheit darüber erwächst Schelling aber erst allmählich, je mehr er sich nämlich darum bemüht, die Naturphilosophie in das Ganze des Systems einzugliedern. Dabei erleidet weniger sie selbst als vielmehr das System und sein Prinzip eine durchgreifende Veränderung.

Allerdings läßt sich auch von einer Entwicklung der Naturphilosophie allein sprechen, aber sie betrifft weniger die Grundlagen als die Einzellehren. Schelling fängt damit an, physikalische und chemische Tatsachen zu betrachten, um sie als Bausteine für das geplante Gebäude einer spekulativen Physik verwerten zu können: so entstehen seine „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ (1797); er schreitet dazu fort, in der Schrift „Von der Weltseele“ (1798) die Tatsachen durch eine „Hypothese der höheren Physik“ einheitlicher aufzufassen, indem er zugleich das biologische Gebiet in seine Theorie einbezieht; er gibt im Anschluß an seine Jenaer Vorlesungen den „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799) heraus, zu dem er nachträglich eine „Einleitung“ schreibt, die grundsätzlicher, als der Entwurf es getan, den „Begriff der spekulativen Physik“ und ihre Systematik erörtert; und er geht schließlich, nachdem er vorher das „System des transzendentalen Idealismus“ (1800) vollendet und in ihm Natur- und Transzendentalphilosophie zueinander in Beziehung gesetzt hat, dazu über, im selben Jahre die „Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik“ (im ersten Bande der von ihm begründeten „Zeitschrift für spekulative Physik“) zu veröffentlichen. Schelling bewegt sich in bewundernswerter Weise von Schrift zu Schrift seinem eigentlichen Ziele, der straffsten gedanklichen Zusammenfassung seiner naturphilosophischen Ideen, entgegen; nachdem er es in der „Allgemeinen Deduktion“ im höchsten Grade erreicht hat, unternimmt er endlich 1801 die Darstellung des Gesamtsystems.

Die zunehmende Entfaltung zugleich und Vereinheitlichung der Gedanken, die sich von der Schrift „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ (1794) bis zum System von 1801 vollzieht, ist in sich selbst so folgerichtig und muß dem, der sie innerlich nacherlebt, so notwendig erscheinen, daß man sich über die Historiker wundern kann, die von einem sprunghaften Wechsel der Standpunkte im Verlauf dieser Schriftenreihe sprechen und dementsprechend verschiedene „Epochen“ Schellingscher Philosophie unterscheiden. Gewiß wandelt sich manches in Schellings Ansichten, es wandelt sich insbesondere die Auffassung von der Bedeutung der Naturphilosophie für das Gesamtsystem, aber in diesem Wandel entwickelt sich doch nur das zunächst noch unbestimmtere, durch mancherlei Vorläufigkeiten unvollendet gelassene Bild, das Schelling schon 1795, als er die Schrift „Vom Ich“ niederschrieb, undeutlich vor Augen hatte [1]). Nachdem er zeitweise in das Fahrwasser der Wissenschaftslehre geraten und von ihrer gewaltigen Strömung mitfortgerissen war, gelangt mehr und mehr sein eigenes Innere in seinem Denken zur Herrschaft. Die Naturphilosophie der Jahre 1797 bis 1800 ist die Brücke, auf der er sich von der Wissenschaftslehre zum Identitätssysteme emporschwingt. Deshalb geht er im Beginne ihrer Ausgestaltung allen prinzipiellen Auseinandersetzungen mit der Wissenschaftslehre möglichst aus dem Wege: er will zunächst einmal beweisen, daß sich noch anders, daß sich empirischer, physikalischer, objektivistischer philosophieren läßt, als Kant und Fichte es getan haben; er will vorerst in der neuen Wissen-

1) Vgl. dazu Schellings eigene Aeußerung aus der Vorrede zum ersten Band seiner philosophischen Schriften (1809), in der er von der Schrift Vom Ich sagt: „Sie zeigt den Idealismus in seiner frischesten Erscheinung und vielleicht in einem Sinn, den er späterhin verlor. Wenigstens ist das Ich noch überall als absolutes oder als Identität des Subjektiven und Objektiven, nicht als subjektives genommen.“ (Aus Schellings Leben 1, 59 f.)

schaft einmal etwas „wagen" (II, 351). Er macht einen Anfang, ohne sich darum zu kümmern, wie das Ende aussehen wird, in der festen Zuversicht, daß er sich so dem Ziele nähere, das er zuletzt verfolgt: Spinozas Ethik ins Transzendentale umzuschreiben[1]). Im „System des transzendentalen Idealismus" versucht er dann, die Wissenschaftslehre so umzudenken, daß die Naturphilosophie neben ihr Platz findet; aber damit ist nur ein Kompromiß, noch nicht das einheitliche System geschaffen, das Wissenschaftslehre und Naturphilosophie überwölbt und beide in sich begreift: erst die Darstellung von 1801 nimmt diese höchste Aufgabe in Angriff. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Folge der naturphilosophischen Schriften von 1797 bis 1800 zu verstehen; dann wird man aufhören, von einem „transzendental fundierten Positivismus" als einer Epoche in Schellings Entwicklung zu sprechen[2]). Die ersten Schriften sind absichtlich empirischer gehalten als die späteren, weil Schelling sich das Recht erwerben will, über naturwissenschaftliche Dinge spekulativ zu denken, weil er sich erst einmal einen Zugang zum System der Naturphilosophie eröffnen will. Das Verhältnis von Empirie und Spekulation ist selbst eines der wichtigsten Probleme, mit denen sich der transzendentale Idealismus beschäftigt: die Stellung, die Schellings Naturphilosophie ihm gegenüber einnimmt, soll daher zunächst gekennzeichnet werden.

Empirie und Spekulation.

Der Schritt, den Schelling über Fichte hinaus tut, indem er sich unmittelbar an die Gegenstände der empirischen Naturwissenschaft wendet, um an ihnen die Prinzipien der Transzendentalphilosophie sich bewähren zu lassen, kann leicht

---

1) Die Naturphilosophie soll einen „Spinozismus der Physik" ins Werk setzen (III, 273).

2) So Wilh. Metzger, Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802, 1911.

als ein Liebäugeln mit Empirismus und Positivismus mißdeutet werden. In Wahrheit strebt die Naturphilosophie die Aufhebung dieser Richtungen im Idealismus selbst an. Gerade die innigere Verschmelzung des bloß empirischen Forschens, der auf bloßer Empirie aufgebauten Theorien und Hypothesen der Naturwissenschaft mit den Grundsätzen der Vernunftkritik ist ein Hauptmerkmal des spekulativer werdenden Denkens: die Synthesis apriori soll sich am Materiale, am aposteriori Gegebenen selbst wirksam und zeugend erweisen; die von Fichte behauptete spekulative Identität von Form und Inhalt soll nicht nur selbst wieder bloß formal, bloß prinzipiell, sondern sie soll zugleich am Inhalte durch die Tat der Wissenschaft zur Darstellung gebracht werden. Es gibt zwei mögliche Wege zur Erreichung dieses Zieles; man kann sozusagen von unten, von den Tatsachen her, zu den Gesetzen und weiterhin zu den Ideen und Prinzipien aufsteigen, oder man kann von oben her, deduktiv und systematisch, aus den gedanklichen Elementen die Erkenntnis des Einzelnen „konstruieren": daß beide Wege in letzter Hinsicht nur Strecken eines und desselben sind, daß sich daher ebensowenig eine empiristische, wie eine formalistische Philosophie der Natur in einseitiger Verabsolutierung des einen der beiden Wege aufbauen läßt, — dies ist von Anfang an Schellings Ueberzeugung. Sie zu verfechten und zu verwirklichen, geht er nacheinander beide Wege, aber der erste ist keineswegs empiristischer als der zweite, vielmehr soll auf beiden die spekulative Einheit beider bewiesen werden. Beide Male ist es ihm darum zu tun, durch die Vereinigung von Erfahrung und Denken die philosophische Wahrheit über die Natur zum Ausdrucke zu bringen; die Erfahrung ist durch das Denken, das Denken durch die Erfahrung bedingt, weil die Natur selbst die in der Erkenntnis von ihr sich durchdringenden Momente synthetisch vereinigt.

Die vollständige Empirie ist die vollständige Spekula-

tion. Wenn die Spekulation vollständig werden will, muß sie sich also mit der Empirie vermählen. Die Tendenz, die Schelling zur Empirie hintreibt, ist daher eine spekulative. Der „Positivismus" Schellings ist durch die spekulative Gesinnung postuliert, gerade in dem positivistischen Zuge tut sich die Umwendung des bloß kritischen Denkens ins spekulative kund. So sagt Schelling (um nur eine Stelle anzuführen) schon 1798: „Da aber diese Notwendigkeit der Vereinigung beider Prinzipien zur möglichen Konstruktion des Begriffs vom tierischen Leben aus Prinzipien apriori abgeleitet werden kann, so hat man hier ein auffallendes Beispiel des Zusammentreffens der Philosophie und der Erfahrung an Einem Punkt, dergleichen wohl künftig mehrere gefunden werden dürften" (II, 504)[1]. Sowie die Theorien, die sich auf bloße Beobachtung gründen, vereinzelt und daher willkürlich bleiben, so gerät das spekulative Denken auf Abwege und wird phantastisch, wenn es aufhört, in den Tatsachen seine Bestätigung zu suchen. Auf Anschauung, und in diesem weitesten Sinne auf Erfahrung, gründet sich die höchste Spekulation ebensosehr wie die niederste Beobachtung; deshalb ist zwischen beiden nicht die Kluft, die das abstrahierende Denken zwischen dem apriori und dem aposteriori aufreißt. Das philosophische Prinzip muß seine „Notwendigkeit in sich selbst tragen, aber sie muß noch überdies auf empirische Probe gebracht werden, denn wofern nicht aus dieser Voraussetzung alle Naturerscheinungen sich ableiten lassen, wenn im ganzen Zusammenhange der Natur eine einzige Erscheinung ist, die nicht nach jenem Prinzip notwendig ist, oder ihm gar widerspricht, so ist die Voraussetzung eben dadurch

---

1) Schon in dem von Franz Rosenzweig veröffentlichten Blatte der Berliner Bibliothek heißt es: „. . . wenn die Philosophie die Ideen, die Erfahrung die Data angibt, können wir endlich die Physik im Großen bekommen, die ich von späteren Zeitaltern erwarte" (Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, 1917, 6).

schon als falsch erklärt, und hört von diesem Augenblick an auf, als Prinzip zu gelten. Durch diese Ableitung aller Naturerscheinungen eben aus einer absoluten Voraussetzung verwandelt sich unser Wissen in eine Konstruktion der Natur selbst, d. h. in eine Wissenschaft der Natur a priori . . .“ (III, 277), so heißt es noch in der „Einleitung zum Entwurfe“ [1]).

Der scheinbare „Empirismus“ der früheren Schriften enthält daher im Keime den spekulativen Idealismus der späteren in sich; die einen bereiten die anderen vor, sammeln Material für das System. Wenn es erlaubt ist, Schelling einen Empiristen zu nennen, so bleibt er es bis in die sog. spekulative Epoche hinein. Die tiefere Bedeutung einer solchen Bezeichnung (die allein sie rechtfertigen könnte), beruht nicht so sehr auf der Bevorzugung des induktiv-empirischen Weges, den die ersten naturphilosophischen Schriften einschlagen, als vielmehr auf der Betonung des Momentes der Anschauung gegenüber dem des Begriffs, wobei aber zu berücksichtigen ist, daß diese Betonung ebensosehr eine

1) Vgl. auch die Ausführungen daselbst III, 278: „Wir wissen nicht nur dies oder jenes, sondern wir wissen ursprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung und mittelst der Erfahrung, und insofern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen. Zu Sätzen a priori werden diese Sätze nur dadurch, daß man sich ihrer als notwendiger bewußt wird . . . .“ Im „Entwurf“ bezeichnet Schelling seinen Standpunkt als unbedingten Empirismus, worunter er die Vereinigung von Spekulation und Empirie versteht. „. . . Der Empirismus zur Unbedingtheit erweitert ist . . . Naturphilosophie“ (III, 24). „Es muß hier endlich noch bemerkt werden, daß, da unsere Wissenschaft von einem unbedingten Empirismus als Prinzip ausgeht, gar nicht von einer transzendentalen [soll heißen: bloß kritischen, also ebensosehr nicht-empirischen wie nicht-spekulativen], sondern lediglich von einer empirischen [nämlich unbedingt empirischen, also zugleich spekulativen] Konstruktion der Materie die Rede sein kann“ (III, 27). Der ganze „Entwurf“ trägt überall den Charakter eines auf empirische Data aufgebauten, sie konstruierenden Systemversuchs.

spekulative wie eine empirische Seite hat. Es ist dasselbe Pathos, das ihn in der Bekämpfung der „bloßen Reflexionsphilosophie, die nur auf Trennung ausgeht" (II, 47), dahin führt, die Erfahrung das eine Mal als sinnliche, das andere Mal als reine (spekulative) Anschauung zum wesentlichen Erkenntnisfaktor zu machen. Anschauung überhaupt spielt er gegen den Begriff, d. h. gegen Abstraktion und Reflexion aus. Gegenüber der bloß kritischen Zerlegung, die sich darauf beschränkt, die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung aufzufinden, ist ihm die empirische Synthesis auch philosophisch bedeutsam, — wenn sie nur mit philosophischem Geiste hergestellt, d. h. wenn sie zugleich als Synthesis spekulativ begriffen wird. In seiner Gegnerschaft gegen den Formalismus der kritischen Methode, wie Schelling ihn besonders an Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" tadelt, kann er sich sogar dazu hinreißen lassen, den Begriff nominalistisch zu entwerten: „Begriffe sind nur Schattenrisse der Wirklichkeit ... Der bloße Begriff ist ein Wort ohne Bedeutung, ein Schall für das Ohr, ohne Sinn für den Geist. Alle Realität, die ihm zukommen kann, leiht ihm doch nur die Anschauung, die ihm voranging" (II, 215 f.). Daher muß auch der Philosoph sich an die Anschauung wenden, aus der alle Erkenntnis stammt. Die Empirie befindet sich insofern gar nicht im Gegensatze gegen die aprioriscne Konstruktion, — denn sie ist synthetisch, d. h. aber aposteriorisch und apriorisch zugleich. Der Schein einer Gegensätzlichkeit entsteht nur durch das analytische Verfahren der kritischen Logik, die das empirische Material von der transzendentalen Form trennt. Transzendental aber ist die Form nur, insofern sie das Material synthetisiert. Alle empirischen Begriffe und Theorien enthalten daher das Formale schon in sich: es mit Bewußtsein denken heißt Naturwissenschaft in Naturphilosophie verwandeln, die Natur apriori konstruieren.

Sobald die Wissenschaft vom Faktum zur Theorie oder Hypothese aufsteigt — und nur dadurch wird sie W i s s e n- s c h a f t — treten allgemeine Denkelemente in sie ein, die ihre letzte Begründung nur in einer philosophischen Grundanschauung von der Natur finden. Die Atomistik läßt sich so wenig wie irgendeine andere Naturanschauung durch bloße Erfahrung, d. h. durch die sinnlichen Data belegen; vielmehr können nur prinzipielle philosophische Erwägungen darüber entscheiden, welche Theorie sich wissenschaftlich tiefer verankern läßt. Daher kann auch der lediglich die Erfahrung als Prüfstein der Theorie zulassende Forscher das Problemgebiet der Philosophie nicht vermeiden. Nur ob in der Naturwissenschaft gut oder schlecht, nicht aber ob überhaupt philosophiert werden soll oder darf, steht in Frage. „Es ist also vorteilhaft, zu beweisen, daß auch der empirische Naturforscher (denn man glaubt jetzt, daß Philosophie der Erfahrung nichts nützen könnte) zu philosophischen Prinzipien zurückgehen muß, wenn er sich nicht den Fiktionen der bloß empirischen Naturlehre blindlings überlassen will" (II, 305).

Inwieweit es Schelling allgemein gelingt, die Versöhnung von Empirie und Spekulation durch seine Naturphilosophie anzubahnen, wird sich im Verlaufe der weiteren Darstellung ergeben. Nur auf einen Punkt soll hier schon hingewiesen werden: auf das Problem des Verhältnisses der mathematischen Physik oder Chemie zur Spekulation. Kant hatte gesagt, daß Naturlehre nur in dem Maße N a t u r w i s s e n s c h a f t wird, als Mathematik in ihr angewandt werden kann; die spekulative Physik wird sich mit dieser Behauptung nicht ohne weiteres abfinden können, denn in ihrem Wesen liegt es, über die mathematische Rationalität hinauszugehen, sie als eine im philosophischen Sinne unzureichende, den Anspruch des Denkens nicht befriedigende, mithin als eine wissenschaftlich unvollkommene zu begreifen. Bei Schelling besteht darüber jedoch keine völlige Klarheit, weil bei ihm die l o g i s c h e Besinnung über das mathematische Denken und seine Kategorien fehlt, zu der erst Hegel gelangt. Daher ist seine Stellungnahme in diesem Punkte schwankend. In den Jahren 1797 und 1798 spielt er mit dem Gedanken, daß die qualitative Zufälligkeit der Natur durch Zahl und Maß beherrschbar

gemacht werden müsse, daß vorzüglich die Lehre von den bestimmten Materien, die Chemie, nur dadurch zum Range einer strengen Wissenschaft erhoben werden könne. Es schwebt ihm als Ziel vor, womöglich alle Elemente auf ein einziges zurückzuführen. „Die Idee, daß sich alle Grundstoffe der Körper am Ende doch nur durch graduale Verhältnisse von einander unterscheiden", müsse daher „der empirischen Nachforschung als Regulativ zu Grunde" gelegt werden (II, 298, ähnlich 408 f.). Die notwendig anzustrebende Einheit der Prinzipien, verlangt, daß man die Grundstoffe nicht als „permanent und unveränderlich denke; sie sind selbst nichts anders als ein bestimmtes, dynamisches Verhältnis und nehmen, sobald dieses verändert wird, selbst eine andere Natur — auch ein anderes Verhältnis zu unserer Empfindung an" (II, 278). Aber auch noch als er sich schon im Besitze der Mittel glaubt, das Qualitative begrifflich zu konstruieren, und es unternimmt, Metalle wie Platina, Quecksilber usw. [1]) deduktiv zu bestimmen, hält er daran fest, daß die mathematische Erkenntnis die angemessenste wäre. „Erst wenn man in den chemischen Erscheinungen nicht mehr Gesetze, die ihnen als solchen eigentümlich, sondern die allgemeine Harmonie und Gesetzmäßigkeit des Universums sucht, werden sie unter die höheren Verhältnisse der Mathematik treten . . ." (Zusatz zu den „Ideen" aus dem Jahre 1803, II, 275).

Es zeigt sich hier, wie auch sonst, bei Schelling, daß seine Naturphilosophie nicht nur in spekulativer Hinsicht, sondern auch methodisch in die Nähe der vorkantischen Systeme rückt, deren Ideal es war, alle Erkenntnis womöglich mathematisch zu gestalten [2]). Obwohl für Schelling (wie für Fichte und Hegel) das metaphysische Denken dem Wesen nach vom mathematischen grundverschieden ist, obwohl er davon überzeugt ist, daß die Natur, spekulativ erfaßt, (wie das Ich) dialektisch werde, so dringt dieses Wissen doch nicht eigentlich in seine Methode ein, sondern bleibt ihr äußerlich. Er hört nie ganz auf, wie schon in den frühesten Schriften [3]), die unendliche Analysis im Sinne von Leibniz für die höchste Form des Erkennens zu halten. Allerdings grenzt er dort, wo er den Unterschied der atomistisch-mechanischen und seiner dynamischen Naturanschauung erörtert, die mathematische Konstruktion, deren sich die erstere

---

1) Vgl. die Schrift „Die vier edlen Metalle", 1802.

2) Vgl. dazu das in den „Ferneren Darstellungen" (1802) über das Verhaltnis von mathematischer und philosophischer Methode Gesagte: unten S. 186 f.

3) Vgl. Bd. I dieses Werkes, 554.

bedient, von der spekulativen, die sich mit den Grundkräften oder den ursprünglichen Bewegungsursachen beschäftigt, ab [1]), ohne jedoch beide in ein logisch begriffenes Verhältnis zueinander zu setzen [2]).

Die Kritik der Urteilskraft und die Naturphilosophie.

Inwiefern Schellings spekulative Naturwissenschaft aus Fichtes Wissenschaftslehre herauswächst, ist im vierten Abschnitte dieses Werkes gezeigt worden. Schelling knüpft aber nicht nur an die Wissenschaftslehre an, sondern er greift auch unmittelbar auf die Resultate der Kritik der Urteilskraft zurück. Daher ist es notwendig, die Verbindungslinien zwischen Kants und Schellings Standpunkt zu ziehen.

Kant hatte seiner dritten Kritik die Aufgabe zuerteilt, zu untersuchen, ob es ein Gebiet gäbe, welches die Prinzipien der theoretischen und praktischen Philosophie, den Natur- und den Freiheitsbegriff in sich vereinigte [3]). Schon am Ende der Schrift Vom Ich tut Schelling einen Ausblick auf die Teleologie als das „verbindende Mittelglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie", und stellt die Forderung auf, daß ebenso wie die praktische Vernunft genötigt ist, „Freiheits- und Naturgesetze in einem höheren Prinzip zu vereinigen, in welchem Freiheit selbst Natur und Natur Freiheit ist", so auch die „theoretische Vernunft in ihrem teleologischen Gebrauche auf ein höheres Prinzip kommen" müsse, „in welchem Teleologie und Mechanismus zusammenfallen" (I. 241 f.). Hier errichtet sich Schelling selbst den ersten Wegweiser zur Naturphilosophie, denn sie ist es, in der die theoretische Vernunft diese Forderung erfüllen soll. Die theoretische Vernunft soll in dieser Hinsicht der praktischen

1) Z. B. III, 25 f., 275.

2) In diesem Zusammenhange bekämpft er auch den Kantischen Gedanken, das qualitativ Verschiedene der chemischen Stoffe in ein quantitativ (dem Dichtigkeitsgrade der Zusammensetzung nach) Verschiedenes zu verwandeln.

3) Vgl. oben Bd. I, 224 f.

ebenbürtig zur Seite treten, die reflektierende Urteilskraft Kants soll zu derselben Würde erhoben werden, zu der Fichte in der Wissenschaftslehre die praktische erhoben hat; sie soll nicht nur das Vernunftorgan einer subjektiven Zweckbeurteilung des Lebendigen sein, sondern die Kraft erhalten, die Idee der Naturtotalität, d. h. der Totalität aller „Objekte", aller „Erscheinungen" (die nach Kant selbst nicht mehr „Objekt" und „Erscheinung", sondern „übersinnliches Substrat" sowohl der Erscheinungswelt wie des in ihr sich verwirklichenden sittlichen Willens ist) entsprechend zum obersten Prinzip der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zu machen. Die Idee der Totalität ist auf dem kritischen Standpunkte eine unlösbare Aufgabe für den Verstand. In Uebereinstimmung damit sagt Schelling in der „Einleitung zu dem Entwurf", die neue Wissenschaft der spekulativen Physik ist „selbst eine unendliche Aufgabe" (III, 279) [1]), — aber sie ist zugleich ein Versuch ihrer Lösung!

Die Idee des Organismus, so hatte Kant gesagt, ist eine Idee der reflektierenden, nicht aber der bestimmenden, auf Objekte gehenden und objektive Erfahrung konstituierenden Urteilskraft. Um den Organismus objektiv erkennen zu können, müßte „unser" Verstand intuitiv sein, er müßte, statt nur vom Allgemeinen zum Besonderen fortzuschreiten, vielmehr aus einem Ganzen die Teile ableiten oder die Teile aus der Idee des Ganzen entstehen lassen können. Aber — tut nicht eben dies „unsere" Vernunft, wenn sie ein System des Wissens erbaut? Entwickelt nicht ein System aus der ihm zu Grunde gelegten Idee alle Teile des Wissens? „Es gibt kein wahres System, das nicht zugleich ein organisches Ganze wäre. Denn wenn in jedem organischen Ganzen sich alles wechselseitig trägt und unterstützt, so müßte diese Organisation als Ganzes ihren Teilen präexistieren, nicht das Ganze

1) Derartige Aeußerungen finden sich auch noch in späterer Zeit, nachdem Schelling schon zum Standpunkt des absoluten Idealismus übergegangen ist.

konnte aus den Teilen, sondern die Teile mußten aus dem Ganzen entspringen" (III, 279). Die Grenzlinie, die Kant zwischen unserem und dem intuitiven Verstande gezogen hat, scheidet in Wahrheit das bloß empirische und das wissenschaftliche Wissen, denn alles Wissen wird wissenschaftlich nur in dem Maße, in dem es dem „Ganzen der Erfahrung" eingeordnet wird.

Der Grenzwall, den Kant zwischen dem Gebiete „objektiver Erfahrung" des Mechanisch-Kausalen und dem „subjektiver Reflexion" über das Organisch-Teleologische aufgerichtet hatte, wird von Schelling niedergerissen. Die spekulative Physik hat „die Konstruktion organischer und anorganischer Produkte auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck zu bringen" (III, 306). Kant hatte den Weg gezeigt, mit Hilfe der Reflexion die Erfahrung zu erweitern, indem er das teleologische Prinzip als biologisch-methodische, als „eine schon für den Erfahrungsgebrauch unserer Vernunft schlechterdings notwendige Maxime" (Kant V, 398) legitimierte. Schelling zieht die Folgerung, daß, zum Zwecke einer systematischen Erkenntnis der Natur die Idee ihrer Totalität, die Idee des Erfahrungsganzen das für den Erfahrungsgebrauch unserer Vernunft überhaupt schlechterdings notwendige höchste Prinzip werden müsse. Ohne den systematischen Abschluß genießt die theoretische Erkenntnis der Natur gar keine wahre „Objektivität", durch ihn wird die Naturempirie erst zur Naturwissenschaft. Denn die kausal-mechanischen Vorgänge sind Teilvorgänge des universalen Naturprozesses und müssen als solche verstanden werden, wenn sie objektiv erkannt werden sollen. Als Teilvorgänge lassen sie sich nur durch Einordnung in das Ganze, das Ganze aber läßt sich nur als ein Organisiertes oder Sich-Organisierendes verstehen.

Die Objektivität der Erfahrung gründet sich letzterdings auf die Objektivität der Erkenntnis des Naturganzen, auf die Objektivität der „Reflexion". Objektive Reflexion

über die Teilprozesse der Natur, — dies ist Sinn und Aufgabe der spekulativen Physik. Die „Idee" wird in ihr zum höchsten Erkenntnisprinzip, zur obersten Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und ihrer Gegenstände. „Es ist daher begreiflich, daß spekulative Physik (die Seele des wahren Experiments) von jeher die Mutter aller großen Entdeckungen in der Natur gewesen ist" (III, 280). Indem die teleologische Reflexion sich mit der objektiven Erfahrung zur systematischen Naturerkenntnis vereinigt, entsteht der Bund von Naturwissenschaft und Philosophie, der zugleich ein Bund der theoretischen und der praktischen Vernunft ist. Denn während Kant daran festhält, daß ein intuitiver Verstand fähig wäre, an die Stelle der „subjektiven" Idee eine „objektive" Kategorie zu setzen, die teleologische Reflexion der Urteilskraft mit einer „rein" theoretischen, auf übersinnliche Anschauung gegründeten Verstandes-Erkenntnis zu vertauschen, hat Schelling eingesehen, daß diese Möglichkeit auf dem Boden der Transzendentalphilosophie undenkbar ist. Der fingierte übersinnliche Verstand ist vielmehr der unsrige, insofern er nicht nur Verstand, sondern zugleich praktische Vernunft ist. Hier macht sich Schelling die von Fichte geleistete Vorarbeit zunutze. Das Denken wird spekulativ dadurch, daß theoretische und praktische Vernunft in ihm sich einen, und daß diese Eine Vernunft die Aufgabe in Angriff nimmt, die nach Kant nur ein intuitiver Verstand soll lösen können.

Die Natur ist ihrem Wesen, ihrem „Sein" nach nichts anderes als der Gegenstand der Idee, sie ist die Vernunft selbst, sofern sie sich zum Objekte wird, — und kein Verstand, man erweitere ihn, soweit man wolle, könnte je diesen „Gegenstand" anders als eben theoretisch-praktisch erfassen. Die Natur ist gegenständliche Vernunft, „sichtbarer Geist" — nicht nur für „uns", sondern „objektiv". Indem die Vernunft die Natur als Ganzes zum

Gegenstande des Erkennens macht, richtet sie sich daher auf sich selbst zurück: sie verfährt objektiv erkennend und reflektierend zugleich. „Ueber die Natur philosophieren heißt die Natur schaffen" (III, 13), denn die Natur ist nur als Idee, und die Idee ist nur als System. Die Selbst-Organisation der Vernunft und die der Natur sind im System identisch, diese wie jene ist Idee und Gegenstand zugleich. Daher nennt Schelling die Natur „jenes idealische Wesen, in welchem wir Vorstellen und Hervorbringen, Begriff und Tat als identisch denken" (II, 269). Die Natur als Ganzes ist ein theoretisch-praktischer „Gegenstand", — daher kein „Objekt" des Verstandes, kein Ding, kein Glied in der Kette der Ursachen, sondern das Unbedingte; sie ist keine Erscheinung, sondern das Erscheinende selbst. „Das Unbedingte kann überhaupt nicht in irgendeinem Dinge, noch in irgend etwas gesucht werden, von dem man sagen kann, daß es ist. Denn was ist, nimmt nur an dem Sein teil, und ist nur eine einzelne Form oder Art des Seins" (III, 11). Das Unbedingte aber ist die seiende Idee, „das Sein selbst" (ebda.). Wie Schelling dieses „Sein" als das der Natur begreift, ist nunmehr zu zeigen.

Die dynamische Naturanschauung.

Das Eigentümliche der Schellingschen Naturphilosophie liegt in ihrer Grundanschauung der Natur, die er als die dynamische bezeichnet. Drei Momente machen zusammen das Wesen dieser Anschauung aus; zwei stammen aus der Kantischen Vernunftkritik, das dritte aus Fichtes Wissenschaftslehre. Zunächst gehen die in der Kritik der Urteilskraft niedergelegten Gedanken als Elemente in die Naturphilosophie ein; zweitens nimmt Schelling die von Kant vorgetragene, schon von ihm dynamisch genannte Konstruktion der Materie auf und verarbeitet sie; drittens und hauptsächlich wendet er den Begriff der Tätigkeit, wie Fichte ihn ausgebildet hat, auf die Natur an. Die beiden

ersten Momente leihen der Naturphilosophie die Waffen, gegen Mechanismus und Atomismus zu kämpfen, das dritte aber setzt ihn erst instand, diesen metaphysischen Systemen ein positives Bild der Natur entgegenzuhalten und spekulativ zu begründen.

„Der Naturphilosoph behandelt die Natur wie der Transzendentalphilosoph das Ich behandelt“, so heißt es in einem der von Schelling in seinem Handexemplar dem „Entwurf“ beigefügten Zusätze (III, 12). Mit diesen Worten ist das Entscheidende gesagt. Die Naturphilosophie wird danach zum Gegenstück der Wissenschaftslehre. Wie diese aus der ursprünglichen Tathandlung und deren Negation alle Akte des Ich hervorgehen läßt, so will Schelling aus der Idee einer ursprünglichen, aber gehemmten Tätigkeit alle Produktionen der Natur verstehen. Die Natur wird von ihm wie Fichtes Ich als ein handelndes Subjekt verstanden [1]). Wie sich die tätige Natur zum Absoluten verhält, darauf reflektiert Schelling zunächst nicht. Klar ist ihm nur von vornherein, daß die transzendentale Betrachtung des Ich ergänzt werden muß durch eine entsprechende der Natur, und daß diese Ergänzung erlaubt ist, sofern das transzendentale Erkenntnisprinzip gewahrt, d. h. nicht das objektive Sein zum Ausgangspunkt der Erklärung gemacht wird (die „Erscheinung“ im Kantischen Sinne), sondern die „Idee“, das „Intelligible“ oder das „Noumenon“ der Natur. Die Idee der Natur und die des Ich ist ein und dieselbe, sie ist die Idee einer Tätigkeit, die empirisch erscheint, insofern sie gehemmt ist, als absolute aber nicht durch etwas außer ihr selbst Liegendes eingeschränkt werden kann, sondern nur durch sich selbst. „Die

1) „Man muß behaupten, daß alles Beharren nur in der Natur als Objekt stattfindet, während die Tätigkeit der Natur, als Subjekts, unaufhaltsam fortgeht . . .“ (III, 17 f.). „Die Natur als bloßes Produkt (natura naturata) nennen wir Natur als Objekt (auf diese allein geht alle Empirie). Die Natur als Produktivität (natura naturans) nennen wir Natur als Subjekt (auf diese allein geht alle Theorie)“ (III, 284).

Natur . . . ist ihr eigenes Produkt — ein aus sich selbst organisiertes und sich selbst organisierendes Ganzes" (III, 17).

Der Begriff der Tätigkeit ist mit dem der Freiheit und Autonomie unlöslich verknüpft. Die Natur ist ihrer Idee nach ebenso absolut wie das Ich; sie muß deshalb unabhängig vom Ich, losgelöst von den Akten des Empfindens, Wahrnehmens usw. begriffen werden. So wie diese Akte nach Fichte durch das Wechselverhältnis einer ins Unendliche gehenden und einer entgegenwirkenden Tätigkeit entstehen, so sind auch die Objekte dieser Akte, als Produkte der Naturtätigkeit, aus demselben Wechselverhältnis zu erklären, aber ohne Beziehung auf die Akte des Ich. Mit deutlicher Abweisung des von Fichte unternommenen Versuchs, den Organismus sowie seine physischen Lebensbedingungen (Luft, Licht usw.) naturrechtlich herzuleiten, sagt Schelling: „Jede idealistische (d. h. im Sinne der Wissenschaftslehre transzendental-idealistische) Erklärungsart, aus ihrem eigentümlichen Gebiet in das der Naturerklärung herübergezogen, artet in den abenteuerlichsten Unsinn aus, wovon die Beispiele bekannt sind" (III, 273).

Die Naturtätigkeit ist die Tätigkeit der sich selbst erzeugenden Natur. Wie das Ich strebt die Natur danach, die ursprüngliche Identität ihrer selbst, die durch die Hemmung aufgehoben ist, wiederherzustellen; sie strebt danach, sich absolut zu setzen, die einschränkende durch die produzierende Tätigkeit zu überwinden. Die Natur „verlangt nach dem Absoluten, und ist kontinuierlich bestrebt es darzustellen" (III, 43). Sie ist daher in dieselbe Dialektik verwickelt wie das Ich; eben deshalb ist sie schöpferisch und wirkend, wobei ihr ein Ideal vorschwebt, dem sie in ihren Produkten sich allmählich nähert. Sie ist daher immer im Werden, in beständiger Bildung, sie gibt das Schauspiel eines endlosen Kampfes (III, 33). Sie ist immer auf dem Wege zu sich, aber auch immer auf dem Wege von sich fort, denn der ursprüngliche Dualismus ihrer Tätigkeit kann nur relativ in ihren Produk-

ten (die eben deshalb nichts Beständiges sind), niemals aber in ihr selbst, niemals absolut, verschwinden. Der Bildungsprozeß, in dem sich die Natur befindet, ist zugleich ein Prozeß des Lebens, der Selbstorganisation. Hier vereinigen sich die aus der Wissenschaftslehre geschöpften Gedanken mit denen der Kritik der Urteilskraft. Die Natur als Ganzes ist ein werdender Organismus, ihr Werden ein Sich-organisieren. Sie ist ein Organismus, weil sie (wie auch das einzelne Lebewesen) ein Ganzes ist, dessen Teile immer im Entstehen und Vergehen begriffen sind, weil sie niemals zu einem stehenden Sein gelangt, nie ihrer Idee entspricht, denn „das Leben ist ein fortwährendes Kämpfen des Organismus um seine Identität" (III, 161). Die Natur ist nie absolut organisiert, sondern immer nur sich organisierend: deshalb ist sie geteilt in die Zweiheit des Organischen und Anorganischen. Diese Teilung entspricht derjenigen von Ich und Nicht-Ich in der Wissenschaftslehre. So wie der „Gegenstand" dem Ich nur entsteht durch das Wechselverhältnis vom Ich und Nicht-Ich, durch die Tätigkeit des sich setzenden Ich, das sich das Nicht-Ich entgegensetzt, so auch die anorganische Natur nur durch ihr Wechselverhältnis zur organischen als deren Umwelt [1]). Daher sind die sog. toten Körper für die Naturphilosophie nicht absolut tot: sie sind Produkte der Tätigkeit des Natur-Organismus, relative Haltepunkte des Werdens, „mißlungene Versuche" der Natur, zur absoluten Ruhe, zu sich selbst zu kommen (III, 43). Von dem Ideale aus, das der Natur in ihrem Streben, sich absolut zu organisieren, vorschwebt, lassen sich all jene „Versuche" in einer „dynamischen Stufenfolge" ordnen, deren Deduktion für Schelling zur obersten Aufgabe seiner spekulativen Physik wird.

---

1) „So wie . . . die Intelligenz . . . die absolute Synthesis darzustellen strebt, ebenso wird die organische Natur beständig als ringend nach dem allgemeinen Organismus, und im Kampf gegen eine anorganische Natur erscheinen" (III, 494).

Das Problem des Lebens.

Im Vordergrunde der Erkenntnisarbeit, die Schelling an die Lösung dieser Aufgabe wendet, steht das Problem des organischen Lebens der Einzelwesen. Die Natur als Prozeß ist dialektisch, der Widerspruch ist ihr innerstes Wesen. Daher wendet sie Mittel an, die das Gegenteil dessen, was sie letzthin erreichen will, bewirken: sie will ihre Einheit erzielen und erhält doch die Dualität in sich immer wach, sie will sich selbst als absolutes Produkt verwirklichen und erzeugt doch stets nur relative Produkte. „Die Entgegengesetzten müssen ewig sich fliehen, um sich ewig zu suchen und sich ewig suchen, um sich nie zu finden; nur in diesem Widerspruch liegt der Grund aller Tätigkeit der Natur" (III, 325 Anm.). Die Natur sucht ihre Einheit: sie kann aber zu ihrer Einheit, zur absoluten Identität ihrer selbst nur gelangen, indem sie sich unaufhörlich neu zerspaltet; sie kann zum Abschlusse ihrer Produktion, zur Vollendung ihrer Entwicklung nur kommen, indem sie sich ständig mehr evolviert, d. h. auseinanderfaltet, zersplittert, vereinzelt, sie kann die unteilbare Totalität ihrer selbst nur gewinnen, indem sie sich individualisiert. In der Individualität wird die Paradoxie gedacht, die in dem Mißverhältnis zwischen dem wahren Ziele und dem erreichbaren zutage tritt: individuell sein heißt zugleich unteilbar und vereinzelt, Totalität und Teil, Allgemeines und Besonderes sein. So strebt die Natur immer zur Individualität; aber im organisierten Individuum, in dem ihr diese Ruhe, diese Abgeschlossenheit im höchstmöglichen Maße zuteil wird (da das Individuum sich aus der Natur gleichsam herauslöst, sich als Selbständiges von ihr abscheidet, sich ihr gegenüberstellt), hat sie sich zugleich absolut in die Endlichkeit, in die Relativität, in das Produkt verloren, und so verbleibt in ihm die Unruhe. Im Produkte wird die Unruhe sogar aufs höchste gesteigert, weil sie mit ihrem Gegensatze aufs innigste verbunden ist; das organi-

sierte Individuum ist nur die „engste Sphäre", in welche sich „die allgemeine Dualität" zurückzieht (III, 257). Die Natur muß deshalb, um das Leben der Organismen anzufachen, seinen Prozeß unaufhörlich zu beenden trachten, sie muß dauernd störend auf ihn einwirken, sie muß das Leben dauernd bedrohen. Das Leben ist der Kampf gegen die Kräfte, die den Organismus zu vernichten streben, in diesem Kampfe allein erhält es sich[1]). „Störend" kann die Natur auf den Organismus aber nur einwirken, insofern er Organismus ist, d. h. insofern er im Gegensatze gegen jene zersetzenden, lebensfeindlichen Kräfte seine Einheit, seine Abgeschlossenheit, sein Selbst zu bewahren und stetig zu erneuern (zu reproduzieren) vermag, oder indem diese im Gegensatze zu ihm anorganisch zu nennenden Kräfte ihn zu dieser Selbsterzeugung bestimmen, d. h. ihn nicht nur mechanisch oder chemisch beeinflussen, sondern ihn erregen oder reizen.

In der Erregbarkeit oder Reizbarkeit besteht daher das Hauptmerkmal des Lebendigen. „Die Irritabilität ist gleichsam der Mittelpunkt, um den alle organischen Kräfte sich sammeln; ihre Ursachen entdecken, hieße das Geheimnis des Lebens enthüllen und den Schleier der Natur aufheben" (II, 560). Insofern der Erregbarkeit diese wichtige Funktion zukommt, wird in ihr vorzugsweise das Wesen des Organischen, das Wesen der Natur selbst, die Identität in der Duplizität gedacht. Erregbar ist der Organismus nämlich nur, weil er anorganisch und organisch zugleich ist, weil er einerseits

1) „Das Leben kommt durch Widerspruch der Natur zustande, aber es würde von selbst erlöschen, wenn die Natur nicht dagegen ankämpfte. Das Leben unterliegt freilich endlich derselben, nicht aber dem äußeren Andrang unterliegt es, sondern vielmehr dem Mangel an Rezeptivität für das Aeußere. Wenn der dem Leben konträre Einfluß von außen gerade dazu dient, das Leben zu unterhalten, so muß hinwiederum das, was dem Leben am günstigsten scheint, absolute Unempfänglichkeit für diesen Einfluß, der Grund seines Untergangs werden. So paradox ist die Lebenserscheinung noch in ihrem Aufhören" (III, 89 Anm.).

dem Einflusse der anorganischen Kräfte unterliegt, andrerseits aber auf sie nicht so reagiert, wie diese Kräfte in ihrer Wirkung aufeinander, sondern als Organismus, als Subjekt, als Selbst. Rezeptivität und Spontaneität — jene in Kants Erkenntnistheorie auftretenden Grundfunktionen des Ich — vereinigen sich in der Reizbarkeit zu einem dritten Höheren, indem sie sich gegenseitig bestimmen [1]). Sofern der Organismus als erregbar gedacht wird, ist er zugleich Objekt (empfänglich) und Subjekt (tätig). Werden diese beiden Seiten an ihm unterschieden, so läßt sich die Erregbarkeit selbst in zwei einander entgegengesetzte, aufeinander wechselweise angewiesene organische Grundkräfte zerlegen: in die Irritabilität im engeren Sinne (d. h. Spontaneität) und in die Sensibilität (d. h. Rezeptivität). „Jede äußere Kraft geht erst durch die Sensibilität hindurch, ehe sie auf die Irritabilität wirkt, und Sensibilität ist eben deswegen der Lebensquell selbst, weil durch sie allein das Organische aus dem allgemeinen Mechanismus (wo eine Welle die andere forttreibt, und in welchem kein Stillstand der Kraft ist) hinweggenommen ist, und dadurch eigner Grund seiner Bewegung wird" (III, 189).

Da die Natur auf Individualisierung ausgeht, aber zugleich der Feind des Individuums ist [2]) (denn in ihm gelangt

1) Vgl. Kants Op. post. „Organischer Körper ist ein solcher, der nur durch Zweck möglich ist. Enthalt ein Lebensprinzip: also auch Spontaneitat, nicht bloß Rezeptivitat" (Adickes 232, vgl. auch 233).

2) Die Natur (heißt es in dem von Goethe in seine Werke aufgenommenen Aphorismus aus dem Jahre 1781) „scheint alles auf Individualitat angelegt zu haben und macht sich nichts aus den Individuen" (Weimarer Ausgabe Abt. II, Bd. XI, 5 ff.). Auch sonst laßt sich die nahe Verwandtschaft Goethescher und Schellingscher Naturanschauung (bei aller Differenz) vielfaltig belegen. Vgl. R. Haym, Die romantische Schule [3], 1906, 609; Kircher, Phil. der Romantik, 1906, 224 ff.; Siegel, Gesch. d. deutschen Naturphil., 1913, 183; Simmel, Goethe, 1913, 53; Cassirer, Das Erkenntnisproblem usw. III, 1920, 268 ff.; Ders., Idee und Gestalt, 1921, 70; O. Braun, Goethe

die Bewegung relativ ans Ende, das absolute Ende aber wäre absoluter Stillstand, es wäre der Tod der Natur), so muß sie die Allgemeinheit gegen die individuelle Besonderheit zur Geltung bringen, oder sie muß das Individuum zum Mittel der Erhaltung der Gattung herabsetzen. Sie tut es, indem sie das Prinzip der Duplizität in das Leben der Gattung hineinverlegt, d. h. den Geschlechtsunterschied der Individuen erzeugt[1]). Dadurch hört die Selbstgenügsamkeit und überhaupt die Selbstheit der Individuen auf: erst die dem Geschlechte nach entgegengesetzten Einzelwesen ergeben zusammen ein Ganzes, sie müssen sich suchen, um diese Einheit zu bilden, aber sie können sie nur bilden, indem sie sich be-gatten, d. h. indem sie statt der Erhaltung ihrer selbst der Erhaltung und Fortpflanzung der Gattung dienen. Dadurch wird das Individuum dem Untergange geweiht, der Prozeß des Lebens aber dauert in der immer sich neu erzeugenden Gattung fort. Die Gattung wird so zu dem höheren Organismus, in dem Leben und Tod wechseln, in dem die Produktivität der Natur daher niemals erlischt. Die Natur siegt über das Individuum, indem sie ihren allgemeinen Produktionstrieb gegenüber seinem Selbsterhaltungstriebe, dessen höchste Erscheinung die Erregbarkeit ist, im Fortpflanzungstriebe zur Geltung bringt.

Was diese Schellingsche Philosophie des Organischen vor so vielen ähnlichen Versuchen alter und neuer Zeit auszeichnet, ist die Anerkennung, die durch sie der Eigenart des Lebendigen zuteil wird, ohne daß die vitalistische Vorstellung einer Lebenskraft zu Hilfe gerufen und so das spezifisch Organische vielmehr wieder in eine Reihe mit den anorgani-

---

und Schelling (Jahrb. der Goethe-Gesellschaft IX, 1922), 199 ff.; F. Medicus, Dichtung und Philosophie (Wissen und Leben, Hefte 5 und 6, 1923/24). — Schelling feiert den Dichter als Naturphilosophen IV, 17, 163 f.

1) Die Frage nach dem Grunde der Zweigeschlechtlichkeit hat auch Kant beschäftigt. Siehe Werke XII (Briefe III), 11.

schen Kräften der Natur gestellt wird. Die Vermeidung dieses beliebten Auswegs aus dem Dilemma, entweder alles Organische auf physikalisch-chemische Prozesse „zurückzuführen" oder überhaupt auf seine Erkenntnis zu verzichten, gelingt Schelling durch seine universale Auffassung der Natur als eines organischen oder sich organisierenden Ganzen: so kann der Organismus seine übermechanische, überphysikalische und überchemische Eigenart bewahren, ohne daß dadurch der biomechanischen, biophysikalischen und biochemischen Forschung Hindernisse in den Weg gelegt werden. Schelling setzt in dieser Hinsicht nur die Vorarbeit Kants fort.

Die Konstruktion der Materie.

Aus der Fülle der einzelnen naturphilosophischen Lehren sei, um die Wandlungen zu verdeutlichen, die sie durchmachen, noch eine herausgegriffen, die ein grundlegendes Problem betrifft: die Theorie der Materie. „Mit der Auflösung des Problems, wie Materie überhaupt möglich ist, ist auch das Problem eines möglichen Universums aufgelöst" (II, 183). Materie ist Materie, insofern sie den Raum erfüllt. Sie kann aber so nur gedacht werden, wenn sie undurchdringlich ist, d. h. demjenigen, was in den von ihr eingenommenen Raum einzudringen versucht, Widerstand leistet; und sie kann diesen Widerstand nur leisten, wenn ihr eine Kraft der Abstoßung innewohnt. Diese Einsicht hatte Kant seiner Theorie der Materie zugrunde gelegt. Schelling verbindet die Kantische Theorie mit Gedanken der Fichteschen Wissenschaftslehre und vertieft sie dadurch. Fichte hatte den Begriff der Kraft in der Wissenschaftslehre und zwar in ihrem praktischen Teile verwendet, dort, wo er vom Kraftgefühle sprach, als der ersten Aeußerung des unendlichen Triebes, der das Wesen des Ich ausmacht [1]). Kraft ist das im Willen Gefühlte, als Gegenständliches ge-

1) Vgl. oben Bd. I, 523.

dacht und auf die im Raum angeschauten Dinge übertragen. In Anlehnung daran sagt Schelling in den „Ideen“: „Was vermag auf den Geist zu wirken, als er selbst, oder was seiner Natur verwandt ist. Darum ist es notwendig, die Materie als ein Produkt von Kräften vorzustellen; denn Kraft allein ist das Nichtsinnliche an den Objekten, und nur was ihm selbst analog ist, kann der Geist sich gegenüberstellen“ (II, 219).

Kant hatte erklärt, daß zur Möglichkeit der Materie außer der Repulsions- oder Expansionskraft noch eine zweite, ihr entgegengesetzte gehöre, die Attraktionskraft. Er hatte diesen beiden Kräften jedoch nicht dieselbe Bedeutung für die begriffliche Konstruktion der Materie beigemessen: die Repulsionskraft sei in dem Begriffe der Materie „enthalten“, die Attraktionskraft dagegen „gehöre“ nur zu ihm (Kant IV, 509). Gegen diese Unterscheidung wendet sich Schelling schon in den „Ideen“ (II, 235 ff.). Durch bloß analytische Zerlegung des „Begriffs“ der Materie läßt sich nicht bestimmen, was in ihm liegt, denn seine Bedeutung ist keine „bloß logische“ (II, 214), er muß vielmehr synthetisch zusammengesetzt, kon-struiert werden. Beide Kräfte müssen zum Zwecke dieser Konstruktion vereinigt gedacht werden, erst in ihrer Synthesis machen sie die Materie möglich. Ohne Anziehung wäre die Zurückstoßung grenzenlos, unbestimmbar; die ihr entgegenwirkende Anziehung gibt ihr Maß und Schranke, so daß erst durch sie die Materie als ein Reales erscheint, das einen Grad der Elastizität (d. h. der Ausdehnung und Zusammendrückbarkeit) besitzt. Durch die Attraktionskraft wird also die ihrem Begriffe nach als repellierende Kraft gedachte Materie erst zur bestimmten, d. h. zu einer in der Anschauung gegebenen. Die Anschauung der Materie oder die angeschaute Materie vereint beide Kräfte in sich, sie ist ein „Ganzes aus entgegengesetzten Kräften“ (II, 239). Das Denken der Anschauung zerlegt das ursprünglich Identische (das in dem Begriffe der Materie als Aufgabe

gestellt wird) in diese Bestandteile und setzt sie zusammen, um die Identität wieder herzustellen. Diese Zusammensetzung (Synthesis) erreicht aber die ursprüngliche Anschauung nie, denn es kann nicht gelingen, das Entgegengesetzte so zu vereinigen, daß es wieder zu einem Identischen wird. Kant geht dieser Schwierigkeit aus dem Wege, indem er das, was im Begriffe liegt, und das, was zu ihm gehört, unterscheidet. Aber dieses Unterscheiden zerreißt die Einheit der Anschauung und wird der Aufgabe nicht gerecht. Die Anschauung muß (mit Fichte) aus der unendlichen Tätigkeit des Geistes erklärt werden, die durch eine ihr entgegengesetzte eingeschränkt wird. Um die ursprüngliche Identität dieser Tätigkeit im Denken wiederherzustellen, müssen wir uns ins Unendliche dem Punkte annähern, „der ins Unendliche fort jeder Bestimmung entflieht" (II, 219): dem Punkte nämlich, an dem die entgegengesetzte Tätigkeit durch die ursprüngliche selbst bestimmbar wäre. Der Begriff der Kräfte, mit dessen Hilfe die Materie konstruiert wird, ist nichts anderes als ein Versuch des Geistes, das in der Anschauung Produzierte, die ursprüngliche Synthesis, im Denken zu rekonstruieren. Der wahre Begriff der Materie wäre derjenige, der die Anschauung wieder herstellte [1]).

Die Materie ist, so führt der „Entwurf" diese Theorie fort, die Identität des in ihr gedachten Entgegengesetzten, sie stellt daher eine Stufe des dynamischen Prozesses dar, durch den die Natur die Idee ihrer selbst verwirklicht, — sie ist das erste Produkt der unendlichen Tätigkeit, die erste Hebung des dialektischen Widerstreits, auf dem sie beruht: sie ist als das Ganze der ursprünglichen Kräfte eine dritte, nämlich die Kraft der Schwere. Während Kant die Schwere für eine Wirkung der allgemeinen Attraktion erklärt und sie, sowie die ursprüngliche Elastizität, als „die einzigen

1) „Das Wesen der Anschauung, das, was die Anschauung zur Anschauung macht, ist, daß in ihr absolut-entgegengesetzte, wechselseitig sich beschränkende Tätigkeiten vereinigt sind" (II, 221).

a priori einzusehenden allgemeinen Charaktere der Materie" bezeichnet hatte (Kant IV, 518), führt Schelling dagegen an, daß die Schwere in ihrer empirisch-spekulativen Besonderheit erkannt werden müsse: in ihrem Begriffe vollendet sich erst die Konstruktion der Materie. Die Schwere ist das Resultat des Widerstreits der ursprünglich einander entgegenwirkenden Kräfte, durch sie wird die Materie zur M a s s e (III, 266). Die Repulsionskraft entspricht der unendlichen, unbeschränkten Tätigkeit, die Attraktionskraft der hemmenden, durch die Synthesis beider entsteht ein bestimmtes Maß von Kraft: einzelne Massen, die in ihrem Verhältnis zueinander ein bestimmtes System von Körpern ergeben, wie das Sonnensystem eines ist. Die Konstruktion der Materie geht so in eine astronomische Gravitationstheorie über. „Die aufgehobene Dualität ist die Materie, insofern sie nur Masse ist. Der absolute Indifferenzpunkt (d. h. ein Ort, an dem die gegensätzlichen Kräfte einander absolut aufhöben) existiert nirgends, sondern ist auf mehrere gleichsam verteilt. Das Universum, das sich vom Zentrum gegen die Peripherie bildet, s u c h t den Punkt, wo auch die äußersten Gegensätze der Natur sich aufheben; die Unmöglichkeit dieses Aufhebens sichert die Unendlichkeit des Universums. . . . So unterhält z. B. die Sonne, weil sie nur r e l a t i v e Indifferenz ist, soweit ihre Wirkungssphäre reicht, den Gegensatz, welcher Bedingung der Schwere auf den untergeordneten Weltkörpern ist" (Einleitung zum Entwurf, III, 312).

In der „allgemeinen Deduktion des dynamischen Prozesses" gewinnt die Theorie eine festere Gestalt dadurch, daß Schelling nun die Fäden seiner naturphilosophischen Gedanken zum Systeme zusammenzieht. Gleich der erste Satz dieser Schrift lautet: „Die einzige Aufgabe der Naturwissenschaft ist: die Materie zu konstruieren" (IV, 3). Alle weiteren Aufgaben folgen aus dieser ersten, denn alle anderen Stufen des dynamischen Prozesses entstehen dadurch, daß diese Konstruktion sich beständig wiederholt. Der Grund, auf

dem Schelling seinen Bau errichtet, ist schon in dem vorher erschienenen „System des transzendentalen Idealismus" gelegt: eine Lehre von den Dimensionen des Raumes, die in ziemlich äußerlicher Weise zum Magneten (der in der Dimension der Linie wirkt), zum elektrisierten Körper (dessen Kraft über die Oberfläche ausgebreitet ist) und zur schweren Masse (die den Raum nach allen Dimensionen erfüllt) in Beziehung gebracht werden. Wichtiger als diese Vergleiche ist, daß Schelling überhaupt den Versuch macht, Raum und Materie in ein begriffenes Verhältnis zueinander zu setzen, die Materie als das, was den Raum erfüllt, aus dieser ihrer Bestimmung hervorgehen zu lassen. Er zeigt dabei mit völlig überzeugenden Gründen, daß man die Materie, indem man vorgibt, sie aus den Kräften der Repulsion und Attraktion entstehen zu lassen, „unvermerkt immer wieder voraussetzt und in Gedanken unterschiebt, von welcher Verwirrung z. B. in Kants Dynamik nicht wenig Spuren angetroffen werden" (IV, 26). Kant begeht den Fehler, daß er, anstatt die Materie aus den beiden Grundkräften zu k o n s t r u i e r e n, sie vielmehr schon v o r a u s s e t z t, d. h. die Kräfte „immer schon mit Materie verbunden denkt, welches freilich für die nach einem Substrat verlangende Einbildungskraft, welcher bloße Kräfte ohne etwas, dem sie inhärieren, zu denken schwer fällt, sehr bequem sein mag, dagegen aber den spekulativen Gesichtspunkt beständig verrückt" (ebda. 27 f.). (Man bemerkt leicht, daß hier der Einfluß Fichtes wirksam ist, der mit dem größten Nachdrucke gefordert hatte, die Tätigkeit des Ich als substratlos zu denken, da das Ich wesentlich Tätigkeit und nichts anderes als Tätigkeit sei.) Kant will den Begriff der Materie konstruieren, in Wahrheit legt er diesen Begriff, als Substrat der Anschauung, schon zu Grunde, weshalb es ihm widerfährt, statt die Materie aus Kräften zusammengesetzt zu denken, vielmehr bei der Vorstellung einer Materie, die Kräfte h a t, oder der Kräfte e i g n e n, stehenzubleiben. Die Aufgabe aber ist, das A n g e s c h a u t e zu

denken, d. h. die Materie aus den Kräften als deren Resultat hervorgehen oder die Materie sich selbst konstruieren zu lassen. Die erforderte Konstruktion muß eine „Selbstkonstruktion" der Materie sein.

Kants Fehler offenbart sich am deutlichsten dort, wo er die Repulsivkraft als eine nur in der Berührung wirkende, die Attraktivkraft dagegen als eine durchdringende kennzeichnet; denn „wie ist Berührung, wo nicht schon Undurchdringlichkeit, d. h. Materie, ist, und wie ist Durchdringung ohne ein Durchdringliches denkbar?" (ebda.). Das Durchdringliche ist vielmehr das Ganze, dessen Momente die beiden Grundkräfte sind, und nur insofern ist es Materie. Schelling kommt hier schon nahe an die Denkweise Hegels heran, der sich von ihm nur dadurch unterscheidet, daß er die Dialektik der Momente nicht bloß bildlich als Widerstreit der Kräfte schildert, sondern an ihren Begriffen selbst aufzeigt. Schelling formuliert die zu lösende Aufgabe völlig klar; sie besteht darin, zu denken, „wie beide Kräfte zugleich dynamisch getrennt und für die Anschauung als identisch gesetzt sein können" (ebda. 30), wobei er nur übersieht, daß er durch Errichtung des Gegensatzes von „dynamisch" (sollte eigentlich heißen: für das Denken oder für den Begriff) und „für die Anschauung" das Problem abschwächt und die Dialektik umgeht; denn es soll ja gerade das Angeschaute als ein Dynamisches, das Identische als ein Getrenntes, die Materie (das Ganze der Momente) als im dynamischen Prozesse entstehend gedacht werden, — es soll an den Begriffen der Kräfte sich erweisen, daß beide „als entgegengesetzte gleichwohl in ein und dasselbe Gemeinschaftliche gesetzt seien . . ." (ebda. 33).

Schelling kommt nicht darüber hinaus, daß die Aufgabe nur durch und für die Anschauung lösbar wird. Die dritte, synthetische Kraft, welche die widerstreitenden in sich vereinigt, bezeichnet er daher als eine solche, „welche nicht über ihre Bedingung (die Antithesis [d. h. die Gegensätzlichkeit ihrer

Momente]) hinausgehen [1]), nicht den Widerspruch selbst in der Quelle [d. h. begrifflich!], sondern nur im Produkt für die Anschauung aufzuheben fähig ist" (ebda. 34). Er bemerkt daher auch nicht, daß er nur dadurch den Begriff dieser dritten Kraft (den er wieder wie früher als den der Schwere bestimmt) zu gewinnen vermag, daß er in ihm den Widerspruch aufhebt, nur dadurch also, daß er beweist, um die Materie als schwere Masse zu denken, müssen Repulsiv- und Attraktivkraft in ihr identisch gesetzt werden. Für Schelling bleibt vielmehr die Identität das aller Entzweiung Vorhergehende, durch Denken nicht Wiederherzustellende; nur als solche ist sie absolute Identität, „ein Abgrund von Ruhe und Untätigkeit", „in Tätigkeit gesetzt, hört sie schon auf, absolute Identität zu sein; gleichwohl", fährt er fort, „ist aber auch die Kraft, durch welche sie sich offenbart [nämlich die Schwerkraft], nachdem die Bedingung dazu, Entzweiung, gegeben ist, keine Kraft, welche erst in die Natur zu kommen brauchte, ihr Grund ist da, und ist das Ursprüngliche in der Natur, oder vielmehr die Natur selbst . . ." (ebda.). Wie kann aber die absolute Identität, wenn sie ein „Abgrund von Ruhe" ist, dennoch Grund aller Tätigkeit der Natur sein, ja „die Natur selbst", die doch andererseits nichts sein soll als Tätigkeit, Produktivität?

Kritische Betrachtung.

Mit dieser Frage ist die Darstellung wieder zu dem allgemeinen Problem zurückgekehrt, das der deutsche Idealismus auf seinem Wege von Kant bis Hegel vorwärts wälzt; sie ist zugleich in die kritische Betrachtung eingebogen, die sich nun noch einmal auf das Ganze der Naturphilosophie zu richten hat. Die ernsteste Frage, die der kritische Historiker sich vorlegen muß, wenn er die Bedeutung der Schelling-

1) So im Satz der sämtlichen Werke, statt richtig: hinauszugehen.

schen Leistung für die Gesamtentwicklung würdigen will, wird die sein: wie stellt sich die Naturphilosophie zum Probleme der Dialektik?

In der Wissenschaftslehre entsteht die Dialektik aus der Aufgabe, das absolute und das endliche Ich als einander entgegengesetzt und miteinander identisch zugleich zu denken. Diese Aufgabe bleibt spekulativ unlösbar, die gebotene ethische Lösung zerhaut den Knoten: durch die sittliche Selbstbestimmung soll das endliche Ich sich mit dem absoluten identisch setzen, der Wille, der insofern nicht widerspruchlos gedacht werden kann, vollbringt diese Tat. Nur durch das sittliche Handeln selbst, nicht logisch-dialektisch, kann die höchste Aufgabe der Spekulation gelöst werden. Obwohl Schelling scheinbar nichts anderes tut, als daß er die Methode der Wissenschaftslehre auf die Idee der Natur überträgt, fällt er doch eben dadurch von dieser Methode ab: denn zu ihrem Wesen gehört es, nur auf das Ich anwendbar zu sein. Zwar sucht Schelling sich vor diesem Vorwurfe zu bewahren, indem er behauptet, die Natur sei in der Idee mit dem Ich identisch, sie sei selbst das Ich in seinem Werden aufgefaßt, ehe es zum Bewußtsein seiner selbst gelangt, und er kann diese Behauptung darauf stützen, daß im höchsten Prinzipe der Wissenschaftslehre eine absolute Tätigkeit gedacht werde, die als solche noch nicht als Ich-Tätigkeit, d. h. als Tätigkeit eines seiner selbst bewußten, eines Bewußtseins-Ich betrachtet werden dürfe. So wahr das ist, so entsteht doch die Dialektik bei Fichte nur dadurch, daß die absolute Tätigkeit als die eines absoluten Ich oder als die des Ich, sofern es sich selbst absolut setzt, an die Spitze des Systems tritt, und daß sie diese Tätigkeit bleibt, obwohl sie als solche durch das Entgegensetzen negiert, verendlicht wird. Mag das Absolute, abgesehen von der Beziehung, die es durch diese Verendlichung zu den Akten des Ich gewinnt, unerkennbar, undenkbar sein und insofern nicht mehr als absolutes Ich bestimmt

werden können — erkennbar und denkbar ist es doch nur durch diese Beziehung: das verendlichte Absolute ist Ich oder noch schärfer: bin Ich, — die Objekte aber sind als meine Objekte, als Objekte für das endliche Ich selbst endlich. Schelling löst die Objekte vom endlichen Ich ab, indem er sie unmittelbar zur Natur in Beziehung setzt. Dadurch entsteht für ihn das Problem, die Endlichkeit der Objekte als solche aus dem Absoluten ohne Vermittlung des Ich, für das sie endlich, für das sie Erscheinungen sind, zu erfassen; er muß die Verknüpfung der Begriffe Endlichkeit und Erscheinung (Erscheinung im Sinne Kants als Erscheinung für das endliche Bewußtsein) aufheben, — oder genauer, er müßte sie aufheben, wenn er seinen Standpunkt getreu innehielte. Diesen Schritt aber wagt er in der Zeit vor 1801 nicht zu tun: er wird ihn tun und wird damit den Boden des Identitätssystems betreten.

Zunächst wahrt er den Standpunkt des „endlichen Idealismus" noch, indem er davon spricht, daß die absolute Tätigkeit „als ins Unendliche gehemmt erscheinen"[1]) muß (III, 16), oder daß die spekulative Physik sich damit begnügen muß, „alle Gegensätze, die in der Natur erscheinen[1]), auf jenen ursprünglichen Gegensatz im Innern der Natur (den der produktiven und hemmenden Tätigkeit), der selbst nicht mehr erscheint, zurückzuführen" (III, 288). Er erklärt ausdrücklich: „Die Naturphilosophie, damit sie nicht in ein leeres Spiel mit Begriffen ausarte, muß für alle ihre Begriffe eine entsprechende Anschauung nachweisen. Es fragt sich daher, wie eine absolute Tätigkeit . . . empirisch, d. h. im Endlichen, sich darstellen werde" (III, 14), — er setzt also den Charakter, empirisch zu sein, mit dem des Endlichen identisch[2]). Die absolute Tätigkeit der Natur wird dadurch end-

1) Von mir gesperrt.

2) „Das Empirisch-Unendliche ist nur die äußere Anschauung einer absoluten (intellektuellen) Unendlichkeit, deren Anschauung

lich, daß sie empirisch wird, d. h. in unserer endlich-sinnlichen Anschauung erscheint; wäre sie nicht gehemmt, verendlichte sie sich nicht so würde sie „keine reale Anschauung verstatten" (ebda. 15). Dennoch macht Schelling von dieser Beziehung zur empirischen Anschauung inhaltlich keinen Gebrauch, sondern verfährt in seinen Deduktionen so, als wären die Erscheinungen als „Produkte" der Natur nicht deshalb endlich, weil sie Erscheinungen sind, weil ein endliches Ich sie anschaut, wahrnimmt usw., sondern lediglich weil die absolute Produktivität der Natur in ihnen durch sich selbst gehemmt wird und so zu relativem Stillstand kommt, — unendlich aber, weil jedes Produkt „einer unendlichen Entwicklung fähig ist" (ebda. 19). Obgleich Schelling also in gewissen Wendungen daran festhält, daß Erscheinung, Erfahrbarkeit (empirische Anschaubarkeit) und Endlichkeit Wechselbegriffe sind, obwohl er m. a. W. die erkenntnistheoretische Besinnung nicht völlig der naturphilosophischen Konstruktion aufopfert, bahnt er sich doch, gleichsam in der Stille, den Weg zum „Identitätssystem", das die Endlichkeit, die Relativität nicht durch die Beziehung zum endlich erkennenden Verstande, zu „uns", sondern ganz abgesehen von dieser Beziehung unmittelbar aus dem Absoluten hervorgehen läßt. Insofern er aber so verfährt, wird sein Denken in einem Kant und Fichte gegenüber neuen Sinne „ontologisch".

Der Idealismus der Vernunftkritik und der Wissenschaftslehre ist endlich, weil ihm das Erkennen ein Handeln des endlichen Ich ist, der Idealismus der Wissenschaftslehre ist zugleich dialektisch, weil ihm das endliche Erkennen zugleich ein Handeln des absoluten Ich, oder weil ihm das handelnde endliche Ich ein Ich nur ist, sofern es zugleich absolut ist. Es ist der eigentümliche Charakter des Ich, absolut und

ursprünglich in uns ist, die aber nie zum Bewußtsein käme ohne äußere, empirische Darstellung" (III, 14).

endlich zugleich zu sein, wodurch das Selbsterkennen des Ich dialektisch wird. Dialektisch ist nicht eigentlich das Ich selbst, sondern sein Selbst e r k e n n e n , und nur sofern das sich erkennende und das zu erkennende Ich i d e n t i s c h sind, ist auch das Ich selbst dialektisch. Aber diese Identität ist eben gerade, weil das E r k e n n e n endlich ist und daher den Widerspruch n i c h t aufzuheben vermag, weil die Dialektik das mit sich im Widerspruche verbleibende und deshalb endliche Erkennen kennzeichnet, ein Problem, das die Spekulation nicht lösen kann. Nur in der Idee des nicht mehr oder noch nicht endlichen Ich gilt der Widerspruch als verschwunden: das absolute Ich steht deshalb außerhalb aller Dialektik, jenseits des Erkennens. Zwischen dem Sein des Absoluten (wobei es gleichgültig ist, ob dieses Sein als ein stehendes oder als ein tätiges, als ein Sein oder als ein Handeln, ob es als das Sein eines Ich oder eines nicht mehr Bestimmbaren gefaßt wird) — zwischen dem absoluten S e i n und dem E r k e n n e n desselben verharrt eine durch das Erkennen unüberbrückbare Kluft, die es in letzter Hinsicht verbietet, Ontisches und Logisches identisch zu setzen. Zwar ist alles Erkennen nur insoweit ein Erkennen, als es diese Kluft ausfüllt, als das verendlichte (negierte, beschränkte) absolute Ich seine Entzweitheit überwindet und seine Identität wiederherstellt, — aber dieses Ziel erreicht das Erkennen nie, es s t r e b t immer nur zu ihm hin, — es bleibt dialektisch-endlich, weil es dialektisch-endlos (unendlich im Sinne des nie endenden Progresses) bleibt. Das Erkennen ist zwar Erkennen nur, insofern in ihm das Ontische und Logische identisch werden, d. h. insofern es ontologisch ist, aber es i s t eben nie ontologisch (da es diese Identität nie erreicht), sondern es ist immer nur auf dem Wege, ontologisch zu w e r d e n, — weshalb auch das endliche Ich (das ja immer zugleich absolutes ist) sich niemals absolut erkennt.

Indem Schelling die Dialektik in die Natur hinein verlegt, wandelt sich ihre Bedeutung von Grund aus um. Sie

hört auf, dialektische Methode zu sein, und wird zum Wesen dessen, was die Philosophie erkennt; wenn Schelling der Natur die Wesenszüge des Ich leiht, wenn er sie nach seinen eigenen Worten behandelt, wie der Transzendentalphilosoph das Ich, so entfernt er sich gerade dadurch nicht nur von dem Geiste, sondern auch von den Prinzipien der Wissenschaftslehre vollständig. Denn die Natur wie das Ich behandeln oder die Dialektik in die Natur verlegen heißt behaupten, daß für das Erkennen der Natur das Ontische und das Logische identisch ist, daß die Dialektik des naturphilosophischen Erkennens mithin nicht wie diejenige der Wissenschaftslehre ihrem Ziele: den Widerspruch, die gegensätzliche Dualität der Denkmomente, aufzuheben, nur zustrebt, sondern daß sie an diesem Ziele angelangt ist, in ihm gleichsam steht. Das Erreichtsein des Zieles ist Voraussetzung für die Möglichkeit, die Natur (das Ontische) ohne Rücksicht auf die Kluft, die zwischen ihr und dem Erkennen (dem Logischen) liegt, spekulativ zu konstruieren oder sich konstruieren zu lassen. Hinsichtlich dieser ontologischen Voraussetzung verfährt die Naturphilosophie „metaphysischer" als die Wissenschaftslehre, — sie zuerst überschreitet die durch die Kritik gezogenen Grenzlinien des Erkennens und nimmt wieder einen „dogmatischen" Standpunkt ein. In ihr zuerst vollzieht sich die große Umwendung vom endlichen zum absoluten Idealismus: sie vollzieht sich in dem Augenblicke, in dem das spekulative Denken aufhört spekulativ-ethisch, d. h. unendliches Denken des Ich zu sein, und spekulativ-theoretisch, d. h. ontologisches Denken des Absoluten (insofern es Natur ist) wird. Denn obwohl Schelling zwischen dem Absoluten und der Natur einen Unterschied zu machen sucht, obwohl die Natur als absolute, aber gehemmte Tätigkeit — wie das endliche Ich — das durch sich

selbst eingeschränkte und zu sich, zu seiner Absolutheit zurückstrebende, das verendlichte Absolute ist, obwohl er sagt, daß die Natur in ihren Produkten gehemmt „erscheint", — das Entscheidende ist doch, daß die Einschränkung und Verendlichung der Natur nicht zugleich eine solche des sie erkennenden Ich, sondern eine ohne jede Beziehung zu diesem gedachte und insofern selbst absolute ist [1]). Die Natur ist nicht deshalb eingeschränkte, gehemmte Tätigkeit, und ihre Produkte sind nicht deshalb bloße „Scheinprodukte" (III, 18), weil das die Natur erkennende Ich eingeschränkt und darauf angewiesen ist, sich an das, was ihm erscheint, zu halten, — die Dialektik zwischen der absoluten und der hemmenden Naturtätigkeit entsteht nicht deshalb, weil das erkennende Ich beide identisch und zugleich beide einander entgegensetzen muß, sondern die Natur ist absolut (durch sich selbst) eingeschränkt, ihre Produkte sind sozusagen „Erscheinungen an sich", ohne ein Subjekt, dem sie erscheinen, und die Dialektik ist ebenso absolut, es ist kein bloß logischer, sondern zugleich ein ontischer Widerstreit, in dem sich die Natur mit sich selbst befindet.

So läßt sich nur denken, wenn die Ueberzeugung zu Grunde liegt, daß der logische Widerstreit, die Dialektik des Erkennens, die Dualität des Ontischen und Logischen für das Erkennen aufhebbar ist. Diese Ueberzeugung hat sich Schelling aber nicht philosophisch erkämpft und errungen. Er reflektiert — wenigstens in dem Zeitraum, in dem die dargestellten naturphilosophischen Schriften entstehen — gar nicht auf diese Dualität, auf diese Dialektik. Man kann daher nicht sagen, daß er sie als aufhebbar oder aufge-

1) Allerdings folgt aus dieser Verendlichung auch jetzt noch für das Erkennen eine gewisse Restriktion; die spekulative Physik wird durch sie zur „unendlichen Aufgabe", „die nur durch „experimentierende Nachforschung", durch Entdeckung aller „Zwischenglieder" zwischen den letzten Bedingungen der Natur und jeder einzelnen Erscheinung gelöst werden kann (III, 279).

hoben betrachtet, oder etwa gar, daß er sie methodisch aufhebt. Er tut, als existierte das Problem gar nicht. Er verfährt naiv, unbewußt, — genau so, wie nach seiner Theorie die Natur selbst verfährt. Eben dadurch gewinnen diese Schriften ihr unkritisch metaphysisches Aussehen, das Unbekümmerte und Sorglos-Leichtsinnige, das ihre „Konstruktionen" dem an der Vernunftkritik und an der Wissenschaftslehre geschulten Leser schwer genießbar und verdächtig macht. Schelling übersteigt wie im Traume die Schranken, die Kant aufgerichtet, und die auch Fichte für unübersteiglich gehalten hatte. So bewundernswert der frische Wagemut ist, mit dem er an die Lösung seiner Aufgabe herantritt, so genialisch die Einsichten und Ausblicke sind, die er überall gewinnt [1]), — das ganze Gebäude erscheint doch wenig fest gefügt, und sein Erbauer ähnelt mehr einem Vernunft-Abenteurer als einem Architekten, der seine Pläne auf Grund logischer Besinnung entwirft und ausführt. Daher ist es kein Wunder, daß aus solchen Keimen bei seinen Nachbetern die Saat phantastischer Physik-Romantik er-

1) Zwischen den Theorien der Naturphilosophie und denen der sie verabscheuenden Naturwissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts lassen sich für Schelling keineswegs ungünstige Parallelen ziehen; er hat manches vorausgenommen, was sich nachher bestätigte; die allgemeine Tendenz aber, die Grenzen der Gebiete zu überbrücken, das Verschiedenartige einander zu nähern und keine Erklärung isoliert zu lassen, hat dauernde Bedeutung. Die reizvolle Aufgabe, das, was die Naturphilosophie lehrt, mit den neuesten Resultaten und Theorien der heutigen Naturwissenschaft (die in jener allgemeinen Tendenz wieder in hohem Grade mit Schelling zusammentrifft) zu vergleichen, kann im Rahmen dieses Werkes nicht in Angriff genommen werden.

Ueber die Bedeutung der Naturphilosophie für die Naturwissenschaft vgl. auch das Urteil, das A. v. Humboldt gefällt hat: „Die Naturphilosophie kann den Fortschritten der empirischen Wissenschaften nie schädlich sein. Im Gegenteil, sie führt das Entdeckte auf Prinzipien zurück, wie sie zugleich neue Entdeckungen begründet" (A. v. H. in einem Briefe an Schelling vom 1. Febr. 1805. Aus Schellings Leben II, 49).

wuchs, die dem Ansehen des deutschen Idealismus so empfindlich geschadet und das meiste dazu beigetragen hat, seine Spekulation dem Verdammungsurteile des 19. Jahrhunderts preiszugeben.

Schelling ist sich nicht darüber klar, daß seine Ontologie die Dialektik der Wissenschaftslehre aus sich selbst heraustreibt und die Aufhebung des in ihr unaufhebbar gebliebenen Widerspruchs für geschehen nimmt. Er glaubt wohl, die Dialektik der Wissenschaftslehre nur nachzubilden, indem er die Natur danach streben läßt, den Widerstreit ihrer Tätigkeit mit sich selbst zu besiegen, indem er ihr die Bestimmung (im Sinne der praktischen Aufgabe) gibt, von Produkt zu Produkt zu schreiten, ohne daß sie je dazu gelangt, in irgendeinem Produkte ihr Ziel zu erreichen, sich zu fixieren, — indem er den unendlichen Progreß auf die Natur überträgt und die Paradoxie des Standpunkts der Wissenschaftslehre, ihrer Methode, ihrer Erkenntnis-Dialektik in die Paradoxie des Lebens und seiner Erscheinungen verwandelt. In Wahrheit ist aber seine Naturphilosophie gänzlich unparadox. Der Stachel des dialektischen Widerstreits zwischen den Denkmitteln und der Denkaufgabe ist in ihr unwirksam gemacht. Zwar sollte dieser Stachel auch sie drücken, da der Widerstreit nicht methodisch gehoben, sondern einfach beiseite geschoben wird; denn auf die Frage, wie es logisch möglich ist, die Natur zugleich als tätig und ihre Tätigkeit hemmend, zugleich als absolut und als erscheinend, zugleich als sich unendlich entwickelnd und im Produkt sich fixierend, zugleich als Totalität und als sich individualisierend, zugleich als Idee und als objektives, erfahrbares Sein, zugleich als absolute Identität und als entzweit in entgegengesetzte Kräfte, — zugleich also als Identität und als Gegensatz zu bestimmen, — gibt Schelling keine befriedigende Antwort. Methodisch bleibt seine Dialektik ebenso im Widerspruche befangen wie die der Wissenschaftslehre, und dennoch gebärdet sie sich, als hätte sie ihn speku-

lativ-theoretisch bewältigt, als hätte sie ein wohlbegründetes Recht, über die Natur ontologisch zu philosophieren!

Die tiefere Ursache aber, die Schelling dazu verleitet, auf solche Abenteuer auszugehen, ist darin zu suchen, daß er in der intellektuellen Anschauung den Schlüssel zu besitzen glaubt, der ihm das Tor des Absoluten öffnet. Schelling hat den Schritt zum „absoluten" Idealismus im Prinzip schon in der Schrift Vom Ich, schon in dem Augenblicke getan, da er im „reinen ewigen Sein" die „Urform" des Ich gefunden zu haben glaubte [1]) und damit die Ueberzeugung in sich festigte, das dialektische Problem der Identität gelöst zu haben. Von dieser Ueberzeugung ist er trotz aller Annäherung an die Methode der Wissenschaftslehre nicht mehr gewichen, die Naturphilosophie ist ihm nur eine Sprosse auf der Leiter, auf der er zum Identitätssysteme aufsteigt. Die intellektuelle Anschauung vollbringt das Wunder, das kein endliches Erkennen zu begreifen oder gar zu leisten vermag: sie setzt Sein und Idee, Gegenstand und Vernunft widerspruchlos identisch, in ihr schaut das absolute Sein sich selbst an, ohne sich zu entzweien, in ihr „ist" unmittelbar und ungetrennt der Anschauende das Angeschaute. Von dieser Anschauung, die als solche zwar allem endlichen Erkennen vorausliegt und von ihm nie wieder erreicht wird, wird doch auch es selbst in letzter Hinsicht getragen: sie ist seine höchste Bedingung. Nur insofern das endliche Erkennen durch die intellektuelle Anschauung bedingt ist und in ihr wurzelt, ist es spekulatives Erkennen [2]): insofern aber ist in ihm Sein und Idee, — die Natur, die angeschaut wird, und die Vernunft, die sie anschaut, — eines und dasselbe, und insofern ist das Erkennen der spekulativen Physik widerspruchlos ontologisch.

---

1) Vgl. oben Bd. I, 550.

2) „Alle Anschauung ist in ihrem Prinzip intellektuell, daher die objektive Welt nur die unter Schranken erscheinende intellektuelle" (III, 459).

Aber diese Widerspruchlosigkeit ist nicht eigentlich Ueberwindung des Widerspruches, — denn sobald dieser einmal hervorgetreten ist, sobald das absolute Sein sich einmal in Sein und Idee zertrennt hat, läßt sich die Widerspruchlosigkeit (nach Schelling) denkend nicht mehr zurückgewinnen. Die Natur als das dem Ich entgegengesetzte absolute Sein, als das nur gegenständliche und noch nicht seiner bewußte (als das erst werdende) Ich läßt sich begrifflich nicht mit dem zum Selbstbewußtsein erwachten Geiste identisch setzen; allein in der intellektuellen Anschauung vor der Spaltung sind beide ununterschieden. Diese Ununterschiedenheit, diese Indifferenz kann auf keiner Stufe des dynamischen Prozesses zurückgerufen werden, aus der begrifflichen Konstruktion kann der Widerspruch nicht mehr verschwinden. Dennoch erscheint es Schelling erlaubt, diese Konstruktion als Selbstkonstruktion der Natur zu denken, als Prozeß, in dem sich das Unbedingte selbst befindet: denn das intellektuell Angeschaute ist es, das sich konstruiert, — die intellektuelle Anschauung ist (im Gegensatze zum begrifflichen Denken) in der Selbstkonstruktion fortwährend mittätig und stellt sich auf jeder erreichten Stufe als Indifferenz der Kräfte oder Tätigkeitsrichtungen relativ wieder her. Deshalb sagt Schelling, daß die Schwere als dritte Kraft, in der sich Repulsions- und Attraktivkraft synthetisch vereinigen, den Widerspruch „für die Anschauung" aufhebt (IV, 34). Für die Anschauung! — aber nicht für das Denken, die Reflexion, den Begriff.

Der unaufgehobene und unaufhebbare Gegensatz von Anschauen und Denken, sowie die Bevorzugung des Anschauens als des eigentlich spekulativen Erkenntnismittels, das die Gegensätze des Seins und des Denkens, des Empirischen und des Apriorischen zu überwinden die Macht hat, ist für Schellings methodischen Standpunkt, für seine Lösung des dialektischen Pro-

blems entscheidend. Schelling übersieht dabei völlig, daß seine naturphilosophischen Deduktionen ihren Erkenntnisgehalt nur durch die denkende Verarbeitung der Anschauung gewinnen, nur dadurch, daß er mit ihnen aus der Stummheit heraustritt und sich auf das Feld begrifflicher Unterscheidungen begibt: schon die Bestimmung des Unbedingten als Natur, als gegenständliche Idee, als werdendes Ich zerreißt die unteilbare ursprüngliche Identität und beschwört die Dialektik des Denkens herauf, die zu beschwichtigen das Denken selbst keine Kraft haben soll. Und doch gründet sich die metaphysische Dignität des Denkens bei Schelling allein auf die metaphysische Bevorzugung des Anschauens! Daher nimmt das naturphilosophische Denken trotz seines ontologischen Charakters und trotz der in die Natur hinein verlegten Dialektik einen undialektischen Charakter an, den eben deshalb der Vorwurf eines „Hypostasierens" der Begriffe (der von Kritizisten häufig gegen alle Metaphysik erhoben wird) rechtmäßig trifft. Die Idee der Natur wird hypostasiert, weil sie auf undialektische Weise gegenständlich, ontisch, als Wirklichkeit gedacht wird. Nicht im Begriffe, sondern in der Anschauung den Gegensatz des Ontischen und Logischen versöhnen wollen heißt ihn überhaupt nicht versöhnen, denn die begrifflose Anschauung ist alogisch und erkenntnislos.

Schelling schmeichelt sich, das ontologische Problem gelöst zu haben, indem er die Natur behandelt wie der Transzendentalphilosoph das Ich. Aber er vergißt dabei, daß dieses „Behandeln" ein Denken ist, und daß die Identität von Subjekt und Objekt zwar dem Denken des Ich (insofern es in diesem Denken sich selber denkt), nicht aber dem Denken der Natur (insofern sie durch das Denken vom sich denkenden Ich geschieden und ihm entgegengesetzt wird) zu Grunde gelegt werden darf. Mag immerhin das Absolute als Absolutes (von dem dann allerdings nichts mehr ausgesagt

werden kann!) sich adäquat anschauen lassen, — das Absolute als Natur entsteht nur, indem das Angeschaute zugleich g e d a c h t und durch dieses Denken der dialektische Widerspruch hervorgerufen wird. Das dem sich denkenden Ich als Natur entgegengesetzte Absolute darf daher spekulativ nur „behandelt" werden, wenn es gelingt, mit dem Widerspruche auch denkend fertigzuwerden, und dies kann nur gelingen, wenn die Idee nicht nur alogisch angeschaut und das Angeschaute dann zum Ontischen h y p o s t a s i e r t, sondern wenn das Ontische immer zugleich als Logisches g e d a c h t, — die Natur nicht undialektisch dem sich denkenden Geiste entgegengesetzt, sondern mit ihm methodisch vereinigt wird. Die Schwierigkeit dieser Aufgabe bringt erst Hegel zum Bewußtsein und sucht sie zu lösen, indem er die Natur als die Idee denkt, die sich sich selbst entgegensetzt. Die Naturphilosophie wird daher zur Antithesis seines philosophischen Systems. Mit der Bevorzugung der Anschauung hört dann auch die aufs innigste ihr verbundene B e v o r z u g u n g d e r N a t u r v o r d e m I c h auf.

Indem Schelling die Anschauung zum höchsten Prinzip macht, ist er nämlich gezwungen, das Absolute nicht nur als indifferent gegen den Gegensatz von Natur und Ich zu bestimmen, sondern das Moment des O n t i s c h e n in ihm zu bevorzugen, — also die von ihm angestrebte Indifferenz hinsichtlich des Gegensatzes von Ontischem und Logischem gerade n i c h t zu erzielen. Wird das Anschauen dem Denken fix gegenübergestellt, und die Dialektik des Verhältnisses beider zugunsten des undialektischen Anschauens beiseite geschoben, so wird zugleich das Ontische vom Logischen losgelöst, verabsolutiert und ihm die metaphysische Vormachtstellung eingeräumt. Diese unvermeidliche Folgerung ist es, die Schelling dazu verführt, von der konstruierenden Tätigkeit der Natur wie ein „dogmatischer Metaphysiker" zu sprechen, d. h. so, a l s o b m a n O n t o l o g e s e i n d ü r f t e, o h n e z u g l e i c h L o g i k e r z u s e i n,

oder so, als ob man von einem absoluten Sein reden dürfte, das nicht zugleich Sein des sich denkenden Geistes wäre. Schelling hätte von diesem Sein nur, insofern es noch nicht aus seiner Indifferenz herausgegangen, noch nicht in Natur und Ich sich entzweit hätte, reden dürfen, — vielmehr er hätte auch insofern von ihm nicht reden dürfen, da er vom Absoluten überhaupt nicht reden dürfte! Die Anschauung ist stumm geboren, solange sie nur Anschauung bleibt. Aber freilich: diese Anschauung ist nur ein Moment des Denkens, sie ist widerspruchlos gar nicht loslösbar von dem anderen Momente, dem Begriffe; von ihr selbst als etwas Absolutem läßt sich daher widerspruchlos, undialektisch gar nicht reden; — so hebt sich der Schellingsche Standpunkt selber auf, er versinkt in dem „Abgrunde von Ruhe und Untätigkeit", in dem als ihrem Grunde, mit dem sie identisch sein soll, auch die Natur der Naturphilosophie versinkt!

II. Von der Naturphilosophie zum Identitätssystem.

a) Der Weg zum ästhetischen Idealismus.

Die Entwicklung von der Natur- zur Identitätsphilosophie führt durch das System des transzendentalen Idealismus von 1800, dessen vornehmste Aufgabe es ist, die Naturphilosophie mit der Wissenschaftslehre zu vereinigen, zu zeigen, daß beide zusammen ein Ganzes der Erkenntnis ausmachen. Diese Vereinigung gelingt Schelling dadurch, daß er die Einheit der praktischen Vernunft, deren Idee die Wissenschaftslehre als die des absoluten Ich zu Grunde legte, und der theoretischen Vernunft, deren Idee die Naturphilosophie als die der absoluten (produktiven) Natur denkt, in der ästhetischen Vernunft findet, die in der Kunst den Gegensatz ihrer Subjektivität und ihrer Objektivität, den Gegensatz von Ich und Natur, von Idee und Wirklichkeit überwindet. Wie die Naturphilosophie den ersten

Teil der Kritik der Urteilskraft systematisch ausgestaltet, so das System des transzendentalen Idealismus den zweiten; die innerliche Zusammengehörigkeit beider Teile bewährt sich in der Entwicklung des Schellingschen Denkens. Die Kritik der Urteilskraft wird in ihren beiden Teilen zur Brücke, auf welcher der deutsche Idealismus von der kritisch-transzendentalen zur metaphysisch-spekulativen Epoche hinüberschreitet; das ihren beiden Teilen Gemeinsame, — die Richtung vom Allgemeinen zum Besonderen und Einzelnen, vom Gesetz (der Natur und der Sitten) zu seiner Verwirklichung, — weist den Weg zur Lösung des Problems, wie das Gegensätzliche Eines sein kann. Wenn Schelling schon in der Naturphilosophie die A n s c h a u u n g als das spekulative Organ bestimmte, das die trennende Reflexion zu meistern berufen und befähigt ist, so gewinnt dies Organ seine eigentliche Kraft erst dort, wo es sich als das der ä s t h e t i s c h e n Anschauung enthüllt. Die intellektuelle Anschauung ist bei Schelling in Wahrheit von Anfang an als ästhetische gemeint, wenn dies auch bis 1800 von ihm explicite nicht ausgesprochen wird[1]. Die Naturphilosophie ist die Vorläuferin

---

1) Das von Franz Rosenzweig unter dem Titel „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus" veröffentlichte und mit überzeugenden Gründen Schelling zugeschriebene Blatt der Berliner Bibliothek, dessen Entstehung nach Rosenzweigs sorgfältiger Untersuchung in den Anfang des Jahres 1796 zu verlegen ist, beweist, daß schon um diese Zeit für Schelling „der höchste Akt der Vernunft . . . ein ästhetischer Akt" war, daß er schon damals den Standpunkt des transzendentalen Idealismus von 1800 einnahm, wonach „der Philosoph . . . ebensoviel ästhetische Kraft besitzen muß wie der Dichter" (Rosenzweig, 6 f.). Cassirer hat im Gegensatze zu Rosenzweig die Ansicht geäußert, daß die auf jenem Blatte geäußerten Ideen durch H ö l d e r l i n in Schelling erweckt worden sind (Cassirer, Idee und Gestalt, 128 ff.). Diese Vermutung wird durch die oben (Bd. I, 534) angeführte Briefstelle vom 4. Sept. 1795 bestätigt, in der Hölderlin „ästhetisch" und „in der intellektualen Anschauung" als dasselbe sagende Worte braucht. Hölderlin ist seinerseits wiederum nicht ohne Anregung durch Schiller (an den der

des ästhetischen Idealismus, sie ist selbst schon von dessen Geiste getragen und erfüllt [1]. „Ueber die Natur philosophie-

Brief gerichtet ist) zu dieser Identifizierung geführt worden. Vgl. den Brief Hölderlins an Neuffer vom 10. Okt. 1794: „Vielleicht kann ich Dir einen Aufsatz über die ästhetischen Ideen schicken ... Im Grunde soll er eine Analyse des Schönen und Erhabenen enthalten, nach welcher die kantische vereinfacht und von der anderen Seite vielseitiger wird, wie es schon Schiller zum Teil in seiner Schrift über Anmut und Würde getan hat, der aber doch auch einen Schritt weniger über die Kantische Grenzlinie gewagt hat, als er nach meiner Meinung hätte wagen sollen" (von mir gesperrt). Nicht mit Unrecht sagt R. Haym: „Hölderlin stand gegenwärtig [als er den Brief vom 2. Juni 1796 an seinen Bruder schrieb], wenn man angedeutete mit ausgeführten Gedanken vergleichen darf, auf demselben Standpunkte, den wenige Jahre später Schelling in dem »System des transzendentalen Idealismus« einnahm" (Die romant. Schule, 2. Aufl., 305). — Schelling verweist schon in den Abhandlungen zur Erläuterung der Wissenschaftslehre auf die Aesthetik: sie zeige erst „den Eingang zur ganzen Philosophie, weil nur in ihr erklärt werden kann, was philosophischer Geist ist, ohne welchen philosophieren zu wollen nicht besser ist, als außer der Zeit fortdauern, oder ohne Einbildungskraft dichten zu wollen" (I, 402); er schilt auf die „unästhetischen Köpfe" (ebenda 406). Auch in den gleichzeitigen Ideen zu einer Philosophie der Natur spielt Schelling gelegentlich auf die Poesie als die berufene Interpretin der lebendigen Natur an. „Hier [dem Lebendigen gegenüber] trat es zuerst hervor aus seinem heiligen Dunkel, jenes idealische Wesen, in welchem [der menschliche Geist] Begriff und Tat, Entwurf und Ausführung als Eines denkt. Hier zuerst überfiel den Menschen eine Ahndung seiner eigenen Natur, in welcher Anschauung und Begriff, Form und Gegenstand, Ideales und Reales ursprünglich eines und dasselbe ist. Daher der eigentümliche Schein, der um diese Probleme her ist, ein Schein, den die bloße Reflexionsphilosophie, die nur auf Trennung ausgeht, nie zu entwickeln vermag, während die reine Anschauung oder vielmehr die schöpferische Einbildungskraft längst die symbolische Sprache erfand, die man nur auslegen darf, um zu finden, daß die Natur um so verständlicher zu uns spricht, je weniger wir über sie bloß reflektierend denken" (II, 47; von mir gesperrt). Solche Sätze scheinen geradezu von Hölderlin inspiriert zu sein.

1) Daraus erklärt sich der Wiederhall, den die „Philophysik",

ren heißt die Natur schaffen" — dieser Schellingsche Ausspruch erhält seine letzte Rechtfertigung und Deutung erst dann, wenn das Schaffen als philosophisch-künstlerischer Akt, als Analogon zum Schaffen des Künstlers verstanden, wenn die Kunst zum Organon der Philosophie erhoben wird, wie es im System von 1800 geschieht. Der Erste, der in die Bahn dieses ästhetischen Idealismus gewiesen hat, war jedoch nicht Schelling, sondern Schiller. Der Einfluß, den seine philosophischen Schriften, insbesondere die Briefe Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen (ursprünglich an den Herzog v. Augustenburg gerichtet, 1795 zuerst in erweiterter Form in den „Horen" veröffentlicht) auf die Entwicklung des Idealismus ausgeübt haben, kann nicht leicht zu hoch eingeschätzt werden [1]. Sie bilden einen entscheidenden Faktor in der Bewegung von Kant bis Hegel und müssen als solcher hier kurz berücksichtigt werden.

Schillers ästhetische Briefe.

Der allgemeine Inhalt der berühmten Briefe über die ästhetische Erziehung kann als bekannt vorausgesetzt werden. Ihre Bedeutung für die Entwicklung des transzendentalen Gedankens liegt in der Kühnheit, mit der Schiller die Begriffe der Vernunftkritik in den Dienst seiner von der Kantischen wesentlich abweichenden philosophischen Grundgesinnung stellt und dadurch fortbildet. Schiller arbeitet der Verschmelzung des ästhetischen und spekulativen Geistes, wie sie sich später in Schelling und auf neuer Stufe in Hegel vollzieht, vor; in ihm beginnt die Transzendentalphilosophie über die in Kants Kritiken gesteckte Grenze in der Richtung, welche das Vorbild der Kunst weist, hinauszugehen;

wie Fr. Schlegel die Naturphilosophie nennt (Aus Schleiermachers Leben III, 154), in den Kreisen der Romantiker fand.

1) Vgl. Hegels Brief an Schelling vom 16. April 1795: „Schillers Horen, erste Stücke, haben mir großen Genuß gewährt, der Aufsatz über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts ist ein Meisterstück" (XIX, 1, 17).

zögernd und vorsichtig zwar, dennoch den Zielpunkt deutlich vor Augen, tastet Schiller an seiner Grenze entlang und sucht die Punkte auf, an denen der Kreis sich öffnen läßt: von ihnen aus wagt er den Schritt in ein neues Feld. Schillers Gedanken sind nicht bloß, wie man gemeint hat, als eine durch die Persönlichkeit und Wesensart des Dichters bestimmte Umdeutung Kantischer Lehren ins Psychologische oder Anthropologische, als ihre „Anwendung“ auf das „Leben“ oder auf den „Menschen“ zu verstehen; auch beschränken sie sich nicht auf eine Erweiterung der Kantischen Aesthetik unter dem Gesichtspunkte der Menschheitspädagogik und Geschichtsphilosophie; was sie vielmehr für die Geschichte des Idealismus denkwürdig macht, ist dies: sie verschaffen den ästhetischen Motiven Einfluß auf die Auffassung der philosophischen Aufgabe überhaupt und der Mittel zu ihrer Lösung; sie bahnen den Weg zu einem Standpunkte, der den Primat der praktischen Vernunft mit dem der spekulativen vertauscht, — den Weg zum absoluten Idealismus.

Schiller sieht zuerst, daß Kunst und Philosophie in innigerem Verhältnisse zueinander stehen, als der ethische Idealismus es wahr haben will, daß die „ästhetische Einheit“ sich nicht nur in der Kunst, sondern auch im Denken selbst wirksam zu zeigen hat, daß der Philosoph erst dann seinen Beruf ganz erfüllt, wenn er nicht nur scheidet, sondern das Geschiedene auch wieder vereinigt [1]). Freilich fehlen

1) „Die Natur (der Sinn) vereinigt überall, der Verstand scheidet überall, aber die Vernunft vereinigt wieder; daher ist der Mensch, ehe er anfangt zu philosophieren, der Wahrheit näher als der Philosoph, der seine Untersuchung noch nicht geendigt hat“ (18. Brief, Anm.). — Dieser Satz zeigt den ersten, noch schüchternen und unbeholfenen Versuch, über die Verstandes-Reflexion hinaus vorzudringen zur Vernunft-Identität (Hegelisch zu reden); er deutet zugleich die drei dialektischen Stufen der Unmittelbarkeit, der Vermittlung und der Rückkehr zur Unmittelbarkeit an.

Schiller die Kräfte, das von ihm Gemeinte systematisch zu begründen und begrifflich auszugestalten, es fehlt ihm die philosophische Neigung und Begabung, in die letzten Tiefen des Denkens hinabzusteigen und dort die Gesinnung, die ihn beseelt, in wissenschaftliche Erkenntnis umzuwandeln. Er ist mehr Künstler als Philosoph. Das darf jedoch nicht hindern, in seinen Briefen den ersten Keim zu sehen, der sich in Schellings Identitätsphilosophie, in Hegels Philosophie des Geistes voll entfaltet. Es finden sich Sätze in ihnen, die geradezu als Vorausnahme späterer spekulativer Einsichten gelten können, die sich ganz nur verstehen lassen, wenn man in ihnen den ersten, noch stammelnden Ausdruck des später Begriffenen erkennt. Im Hinblick auf Schiller kann man daher dem deutschen Idealismus zurufen: Nur durch das Morgentor des Schönen drangst du in der Erkenntnis Land!

Gleich der erste Brief atmet den Geist, aus dem sich die Spekulation über die bloße Analysis und Reflexion erhebt. Der Verstand, sagt Schiller, muß das Objekt des inneren Sinns erst zerschlagen, wenn er es sich zu eigen machen will, er muß den schönen Körper der Erscheinung in Begriffe zerfleischen, um ihren lebendigen Geist aufzubewahren. Deshalb muß die Wahrheit in dem Berichte des Analysten zum Paradoxon werden. So hat weder Kant noch Fichte gesprochen, vielmehr kündigt sich hier leise eine Ueberzeugung an, die erst in der Dialektik Hegels sich selbst verstehen und ausdrücken lernen wird. Durch die ganze Schrift zieht sich die Auffassung hindurch, daß in dem der ästhetischen Anschauung sich darbietenden Bilde der Totalität des Menschen und nicht in den durch die Abstraktion getrennten Begriffsmomenten die Wahrheit liegt.

In dem Aufsatze über Anmut und Würde lehnt sich Schiller noch eng an die Kantische Ethik an. Doch heißt es auch hier schon: „Wie sehr . . . auch Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht in objektivem Sinne einander entgegenstehen, so ist dies doch in subjektivem Sinne

nicht also und der Mensch darf nicht nur, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Nicht um sie wie eine Last wegzuwerfen, nein um sie aufs innigste mit seinem höheren Selbst zu vereinigen, ist seiner reinen Geisternatur eine sinnliche beigesellt. Dadurch schon, daß sie ihn zum vernünftig sinnlichen Wesen, d. i. zum Menschen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Aeußerungen seines göttlichen Teiles den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des andern zu gründen" (XI, 217). Solche und ähnliche Aeußerungen verraten, daß die ästhetische Wertung für Schiller die ethische überragt, daß sie allein fähig ist, der Totalität und d. i. der Wahrheit des Menschen gerecht zu werden. Allerdings bezeichnet Schiller die Aufgabe, „immer ein harmonierendes Ganze zu sein und mit seiner vollstimmigen ganzen Menschheit zu handeln", hier noch ganz im Sinne Kants, als „Idee", „welcher gemäß zu werden [der Mensch] mit anhaltender Wachsamkeit streben, aber die er bei aller Anstrengung nie ganz erreichen kann" (ebda. 223).

Die Briefe gehen einen Schritt weiter in der Richtung zum ästhetischen Idealismus. Die Schönheit, heißt es jetzt, — und zwar sie allein — dient zum „siegenden Beweis" dafür, „daß das Leiden die Tätigkeit, daß die Materie die Form, daß die Beschränkung die Unendlichkeit keineswegs ausschließe . . ." (XII, 102)[1]. Auf dem Standpunkte des „Analysten" (Schelling und Hegel sagen: der Reflexionsphilosophie), auf dem an der Trennung des Sinnlich-Gegebenen und des Vernünftig-Gebotenen festgehalten wird, muß die Unvereinbarkeit beider Naturen, der sinnlichen und der vernünftigen, das letzte Wort bleiben. „Da nun aber bei dem Genuß der Schönheit oder der ästhetischen

1) Die Ausdrücke entnimmt Schiller der Wissenschaftslehre von 1794.

Einheit eine wirkliche Vereinigung und Auswechslung der Materie mit der Form und des Leidens mit der Tätigkeit vor sich geht, so ist eben dadurch die Vereinbarkeit beider Naturen, die Ausführbarkeit des Unendlichen in der Endlichkeit, mithin die Möglichkeit der erhabensten Menschheit bewiesen" (ebda. u. f.) In solchen Sätzen glaubt man schon den Schelling von 1800 zu hören! Die Schönheit löst das Problem, das die Ethik übrig läßt, und das auf ihrem Boden unlösbar bleibt. „Der Moralphilosoph lehrt uns zwar, daß man nie mehr tun könne als seine Pflicht, und er hat vollkommen recht, wenn er bloß die Beziehung meint, welche Handlungen auf das Moralgesetz haben. Aber bei Handlungen, welche sich bloß auf einen Zweck beziehen, über diesen Zweck noch hinaus ins Uebersinnliche gehen (welches hier nichts anderes heißen kann als das Physische ästhetisch ausführen), heißt zugleich über die Pflicht hinaus gehen, indem diese nur vorschreiben kann, daß der Wille heilig sei, nicht daß auch schon die Natur sich geheiligt habe. Es gibt also zwar kein moralisches, aber es gibt ein ästhetisches Uebertreffen der Pflicht, und ein solches Betragen heißt edel" (XII, 90 f.). Man hat darüber gestritten, ob Schillers Ansichten schon denen des absoluten Idealismus zuzurechnen seien, oder ob sie sich noch innerhalb der Grenzen des kritischen halten. Beides ist falsch, denn der absolute Idealismus befindet sich bei Schiller in statu nascendi; leise regen sich zum ersten Male seine Flügel, aber zum Fluge erhebt er sich noch nicht. Schiller ist, wie Fichte, ein Mittelglied zwischen Kant und Schelling, er ist noch eigentlicher das Mittelglied zwischen dem Fichte der Wissenschaftslehre und dem Schelling von 1800 [1]). Die Wendung des Gedankens wird sich jedoch in

1) Schiller steht, sagt Cassirer, „genau auf dem Punkte, an welchem die transzendentale Methode Kants in die dialektische Methode seiner Nachfolger überzugehen beginnt" (Idee und Gestalt, 1921, 94); genauer müßte gesagt werden, er hat dazu beigetragen, daß der

ihm ihrer selbst noch nicht voll bewußt und vermag deshalb nicht sich ganz durchzusetzen [1]).

Der Begriff, in dem Schiller die von ihm (nach dem Vorbilde Reinholds) als Form- und Stofftrieb bezeichneten Urgegensätze vereinigt, ist bekanntlich der des Spieltriebs. Schon die erste Definition, die er von diesem synthetisierenden Triebe gibt, mahnt an das spekulative Grundproblem des Idealismus: „Der Spieltrieb", sagt er, „würde dahin gerichtet sein, die Zeit in der Zeit aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität zu vereinbaren" (ebda. 53). Empfangen und Hervorbringen, Rezeptivität und Spontaneität, Passivität und Aktivität einen sich in ihm. Deshalb ist der Mensch „nur da ganz Mensch, wo er spielt" (ebda. 59), d. h. durch den Spieltrieb wird der Mensch zur Totalität und Mensch-Sein heißt im tiefsten Sinne eben dies: Totalität-Sein. Was Schelling später von dem Gegenstande der intellektuellen Anschauung sagt, daß ihn nur derjenige zu begreifen vermöchte, der „den Ausdruck fände für eine Tätigkeit, die so ruhig wie die tiefste Ruhe, für eine Ruhe, die so tätig wie die höchste Tätigkeit" [2]), das sagt Schiller von dem Zustande, in den wir durch die Anschauung eines vollkomme-

---

ethische Idealismus Kants und Fichtes sich in den ästhetischen Schellings verwandelte, er hat den Weg gezeigt, die intellektuelle Anschauung als ästhetische zu verstehen und sie als Mittel zur Auflösung der dialektischen Widersprüche zu verwerten.

1) So kämpfen in den Briefen zwei Anschauungen, die sich nicht völlig durchdringen. Einerseits — und dies ist die ursprüngliche Anlage des Ganzen — wird der ästhetische Zustand und das Reich der Schönheit als Bildungsmittel und Durchgangspunkt für die Erziehung zu wahrer Freiheit und vollendeter Sittlichkeit bestimmt: „weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert" (XII, 7). Andererseits wird die vollendete Sittlichkeit selbst als ästhetischer Zustand geschildert. „Der ästhetische Staat allein kann sie [die Gesellschaft] wirklich machen, weil er den Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums vollzieht" (ebenda 117).

2) IV, 305; vgl. unten S. 177.

nen Kunstwerks versetzt werden, wie es uns z. B. in der Juno Ludovisi entgegentritt: „Wir befinden uns zugleich in dem Zustand der höchsten Ruhe und der höchsten Bewegung, und es entsteht jene wunderbare Rührung, für welche der Verstand keinen Begriff und die Sprache keinen Namen hat" (ebda. 60). Hegel wird den „Begriff" finden, der über allen Verstand ist, er wird dem Geiste die Zunge lösen, und ihm die Sprache geben, die Schiller und Schelling vergeblich suchen: er wird den Spieltrieb wissenschaftlich denken lehren.

In aller Klarheit und Reinheit stellt Schiller die Ueberwindung der durch die Vernunftkritik und die Wissenschaftslehre gezogenen Schranke als das in der Schönheit verwirklichte Ideal hin: Ist der Mensch „schon in Gemeinschaft mit der Sinnlichkeit frei, wie das Faktum der Schönheit lehrt, und ist Freiheit etwas Absolutes und Uebersinnliches, wie ihr Begriff notwendig mit sich bringt, so kann nicht mehr die Frage sein, wie er dazu gelange, sich von den Schranken zum Absoluten zu erheben, sich in seinem Denken und Wollen der Sinnlichkeit entgegenzusetzen, da dieses schon in der Schönheit geschehen ist. Es kann, mit einem Wort, nicht mehr die Frage sein, wie er von der Schönheit zur Wahrheit übergehe, die dem Vermögen nach schon in der ersten liegt, sondern wie er von einer gemeinen Wirklichkeit zu einer ästhetischen . . . den Weg sich bahne" (XII, 103). Die Wahrheit liegt dem Vermögen nach schon in der Schönheit: klingt das nicht wie Vorausverkündung des ästhetischen absoluten Idealismus? Das Denken braucht bloß die in der Schönheit schon verwirklichte Möglichkeit seinerseits zu entwickeln, um die Wahrheit, die absolute Wahrheit seinem Begriffe einzuprägen.

Ja, Schiller geht sogar so weit, das Denken als eine dem ästhetischen Zustande ebenbürtige Tätigkeit zu kennzeichnen. Es gibt zwei Arten von Bestimmbarkeit, sagt er; die eine ist bloße Bestimmungslosigkeit, Unbestimmtheit, sie ist ohne

alle Realität; die andere ist schrankenlose Bestimmtheit, die alle Realität in sich vereinigt. Das Denken und die ästhetische Verfassung gleichen darin der bloßen Empfindung, daß sie beide unendlich bestimmbar sind, aber sie unterscheiden sich dadurch von ihr, daß beide nicht wie die Empfindung von etwas anderem bestimmt werden, sondern „sich selbst aus eigenem absolutem Vermögen" beschränken (XII, 79). Das Denken ist „Beschränkung aus innerer unendlicher Kraft", der ästhetische Zustand „eine Negation aus innerer unendlicher Fülle" (ebda.). Wenn „die Bestimmungslosigkeit aus Mangel als eine leere Unendlichkeit vorgestellt wurde, so muß die ästhetische Bestimmungsfreiheit, welche das reale Gegenstück derselben ist, als eine erfüllte Unendlichkeit betrachtet werden" (ebda. 80). Man sieht hier förmlich das dialektische Denken Hegels in nuce vor sich. Die leere Unendlichkeit wird in Hegels Logik als die schlechte, der Endlichkeit bloß entgegengesetzte, die erfüllte als die absolute, mit der Endlichkeit synthetisch vereinigte, die Beschränkung aus innerer unendlicher Kraft wird als unendliche oder absolute Negativität des Denkens wiederkehren. Freilich, Schiller ist noch nicht Hegel. Ueberall bleibt etwas Schwankendes; das dichterische Gewand seiner Sprache verhüllt sanft die Unausgeglichenheit der Gedanken. Nachdem er soeben das Denken und den ästhetischen Zustand auf dieselbe Stufe gestellt hat, betont er sogleich wieder die aus der kritischen Philosophie übernommene Grenzsetzung, nach der beim Denken die Vernunft als ausschließende Gesetzgeberin tätig ist, während die ästhetische Stimmung allein als ein „Ganzes in sich selbst" (ebda. 82), und deshalb „als die höchste aller Schenkungen, als die Schenkung der Menschheit" zu betrachten ist (ebda. 80). Die Erkenntnis der Wahrheit muß die sinnliche Welt verlassen, während die Schönheit in ihr und zugleich in der Welt der Ideen verweilen darf. Deshalb ist „das Reich des Spiels und des Scheins" (ebda. 117) das einzige, in dem die

sinnliche und die geistige Natur des Menschen völlig zusammenstimmen. „Die Wahrheit ist nur der Preis der Verleugnung, und an den reinen Willen glaubt nur ein reines Herz. Die Schönheit allein beglückt alle Welt, und jedes Wesen vergißt seiner Schranken, solang' es ihren Zauber erfährt" (ebda. 118).

Schleiermachers Reden über die Religion.

Einen nicht weniger tiefen Einfluß auf die Entwicklung des deutschen Idealismus als Schillers Briefe haben Schleiermachers Reden [1]) gehabt, obgleich sie nicht so unmittelbar in die große Bewegung des systematischen Denkens eingegriffen [2]), sondern mehr, wie die gesamte Romantik, auf

1) Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verachtern, 1799. Nur diese erste Auflage der Reden, auf deren Unterschied von der zweiten Haym (Die romantische Schule², 1906, 417, 426) mit Recht hingewiesen hat, kommt hier in Frage. Vgl. die von Pünjer 1879 veranstaltete kritische Ausgabe, nach der im folgenden zitiert wird.

2) Schelling ist zwar, wie Friedrich Schlegel berichtet (Aus Schleiermachers Leben III, 120, 125, 136, 291), schon im September 1799 „ernstlich dabei", die Reden zu lesen und hat „Hochachtung" und „Respekt für die Energie" in ihnen (ein von Schlegel im September 1800 ihm geschenktes Exemplar macht ihm „eine große Freude"), er scheint sie jedoch vor dem Sommer 1801 nicht gründlich gelesen und verstanden zu haben. Am 3. Juli dieses Jahres schreibt er an A. W. Schlegel: „Ich muß Ihnen noch schreiben, daß ich ein sehr eifriger Leser und Verehrer der Reden über die Religion geworden bin. Sie wissen, wie es mir aus einer unverzeihlichen Nachlässigkeit oder Trägheit darüber ergangen war. Ich ehre jetzt den Verfasser als einen Geist, den man nur auf der ganz gleichen Linie mit den ersten Original-Philosophen betrachten kann ..." (Aus Schellings Leben I, 345). Mit deutlichem Hinweis auf Schleiermachers Reden sagt Schelling in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums: „Preis denen, die das Wesen der Religion neu verkündet, mit Leben und Energie dargestellt und ihre Unabhängigkeit von Moral und Philosophie behauptet haben" (V, 278). Hegel erwähnt die Reden mit lobender Auszeichnung zuerst in der Schrift über die

den allgemeinen Geist des Zeitalters und durch ihn hindurch auf die philosophische Spekulation eingewirkt haben. Ihre allgemeine Bedeutung und Wirkung zu kennzeichnen, ist hier nicht der Ort [1]); vielmehr ist zu verstehen, welchen Beitrag sie zur Lösung der von Kant, von Fichte, von Schelling aufgeworfenen Grundprobleme geliefert, inwiefern sie den Idealismus mitbestimmend in die Bahnen geleitet haben, die er von 1800 an einschlägt, und wie ihre philosophische Gesinnung überhaupt sich zu dem Standpunkte verhält, dem die wissenschaftliche Denkbewegung zustrebt.

Die Reden gleichen den Briefen Schillers darin, daß ihre Sprache nicht die untersuchende und erweisende der Wissenschaft, sondern die gehobene und stilisierende der Kunst oder Predigt ist; diese Form wirkt auf den Inhalt zurück. Schweben die Briefe zwischen philosophischer und dichterischer Ausdrucksweise, so die Reden zwischen philosophischer und prophetischer. In beiden setzt sich das Angeschaute nicht völlig in Begriffe, das Anschauen nicht völlig in Denken um. Die Anschauung über den Begriff, das Anschauen über das Denken zu stellen, dies ist aber auch das Postulat und Programm der Schellingschen Philosophie, dies ist die Grundgesinnung, die sich in allen seinen Schriften von der ersten bis zur letzten kundtut. Deshalb gehören Schleiermachers Reden durchaus dem Strome an, der gegen die kritisch-transzendentale Methode aufschäumt und den Idealismus in die neue Richtung der Spekulation hineintreibt. Wirksam

Differenz (1801; I, 165; vgl. unten 149), er bespricht sie kritisch in der Abhandlung Glauben und Wissen (I, 112 ff.).

1) Dies hat am eindringlichsten und ausführlichsten Dilthey in seinem Schleiermacher getan; in seinen von feinstem Verständnis beseelten Darlegungen werden die geistesgeschichtlichen Beziehungen nach rückwärts und vorwärts in ihrer ganzen Breite und Fülle aufgedeckt und mit unnachahmlicher Kunst geschildert. Zur Ergänzung vgl. die Besprechung des Werkes von R. Haym (Preuß. Jahrbücher Bd. 26, 556 ff.). Haym unterschätzt m. E. die Einwirkung Schellings auf Schleiermacher und überschätzt diejenige Fichtes.

wird dieser Gedankenstrom freilich nur, weil er sich auf der Ebene der Transzendentalphilosophie bewegt und ihre Ergebnisse in sich aufnimmt. Wie von Schillers Briefen gilt dies auch von den Reden; von beiden aber gilt, daß sie nur vorbereitende Arbeit tun, daß ihre Verfasser keine volle Kenntnis der ungeheuren Schwierigkeiten haben, die zu überwinden sind, um das von ihnen Gemeinte in die strenge Form wissenschaftlicher Erkenntnis zu bringen. Schiller und Schleiermacher verhalten sich zu Schelling und noch mehr zu Hegel wie der Ahnende zum Wissenden, wie der Visionär zum Forscher, wie der begeistert-beredt Stammelnde zum methodisch-geklärten Denker. Aus diesem Grunde ist es nicht leicht, ja überhaupt nicht möglich, den Inhalt der Reden in wissenschaftlicher Form erschöpfend wiederzugeben. Man wird ihnen auf solche Weise nicht völlig gerecht.

Die Reden wollen der Religion ihren Ort auf dem transzendentalen Globus anweisen; sie sind von der Ueberzeugung durchdrungen, daß weder Kant noch Fichte diesen Ort richtig bestimmt haben. Die Vernunftkritik und die Wissenschaftslehre haben die Religion zu einem Postulate des sittlichen Willens, zu einer Moral-Religion gemacht; sie haben das Gebiet der Religion an das der Moralität und der Philosophie aufgeteilt. Damit ist ihr die Autonomie abgesprochen, die Kant allen anderen Gebieten des Geistes so sorgfältig zugemessen hat; sie ist ihres Eigenwesens entkleidet und verfälscht worden. Dieser Fehler kann nur vermieden werden, wenn die Religion kritisch gegen Moral und Metaphysik abgegrenzt und ihrer Eigentümlichkeit nach begriffen wird. Es beweist „die größte Verachtung gegen die Religion . . . sie in ein anderes Gebiet verpflanzen zu wollen, daß sie da diene und arbeite“ (Reden, Ausgabe Pünjer, 27); „. . . daß ihr eine eigene Provinz im Gemüte angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht . . ., das ist es, was ich behaupte“ (ebda. 28 f.). Schleiermacher entdeckt die Selbständigkeit, den Eigenwert und -sinn der Religion, dessen Verkennung

den von den Beteiligten freilich selbst nicht durchschauten tieferen Grund zu dem kurz vor der Veröffentlichung der Reden ausgebrochenen sog. Atheismusstreite abgab, in den Fichte verwickelt wurde. Schleiermacher kämpft gegen nichts so heftig, wie gegen die Zurückführung der Religion auf die Sittlichkeit, gegen diejenigen, die „aus der Religion nur einen unbedeutenden Anhang der Moral machen, und nur das aus ihr nehmen wollen, was sich dazu gestalten läßt . . .“ (ebda. 108); das aber hatten Kant und Fichte getan.

Schleiermacher wendet sich daher gegen den ethischen Idealismus schlechthin; er scheint sich insbesondere gegen die Wissenschaftslehre zu wenden, sofern sie die theoretische und praktische Philosophie in sich vereinigen und damit eine auf die sittliche Vernunft gegründete Metaphysik errichten will. „Ich denke, Ihr sucht . . . schon seit einiger Zeit nach einer höchsten Philosophie, in der sich diese beiden Gattungen (die theoretische und die praktische) vereinigen und seid immer auf dem Sprunge sie zu finden . . . Mit allem dem bekommt Ihr entweder eine Religion, die weit über der Philosophie steht, so wie diese sich gegenwärtig befindet, oder Ihr müßt so ehrlich sein, den beiden Teilen derselben wiederzugeben, was ihnen gehört, und zu bekennen, daß, was die Religion betrifft, ihr noch Nichts von ihr wißt“ (ebda. 42). Wenn theoretische und praktische Philosophie (oder Metaphysik und Moral, wie Schleiermacher meist vieldeutig sagt) ein Ganzes werden sollen, so müssen sie in einem höheren Prinzip sich zusammenfinden; „denn das, worin zwei verschiedene, aber entgegengesetzte Begriffe eins werden, kann Nichts Anders sein, als das Höhere, unter welches sie beide gehören“ (ebda. 40 f.). Das Höhere, das die Gegensätze vereinigt, ist die Religion, sie ist „das Höchste in der Philosophie“ (ebda.). Man sieht, Schleiermacher ringt hier mit demselben Problem, das sich Schelling in seinem System von 1800 stellt, und im Sinne des ästhetischen Idealismus zu lösen sucht; so wie Schelling im Unklaren bleibt, ob die

Kunst oder die Philosophie der Kunst das Höchste ist, und einen Ausweg aus diesem Dilemma nur dadurch findet, daß er die Philosophie selbst auf die Stufe der Kunst erhebt, ihren Charakter, Kunst zu sein, geradezu behauptet, so lassen auch Schleiermachers Reden in Ungewißheit, ob die Religion selbst oder die Philosophie der Religion die Trennung der theoretischen und praktischen Philosophie zu überwinden vermag [1]). Die dialektische Schwierigkeit, die in diesem Entweder-Oder vorliegt, erkennt erst Hegel; erst Hegel sieht, daß die Philosophie sowohl identisch ist mit Kunst und Religion als auch verschieden von beiden, erst er begreift, wie überhaupt Identität in der Verschiedenheit möglich ist, „wie zwei verschiedene, aber entgegengesetzte Begriffe" (Schleiermacher meint wohl mit diesem für das dialektische Problem bedeutsamen „aber": zwei verschiedene, aber — nicht bloß verschiedene, sondern — entgegengesetzte Begriffe) „eins werden" können.

Der Parallelismus zwischen dem Problem Schellings und Schleiermachers reicht aber noch weiter. Er führt dazu, daß sich auch die Lösungen, die beide geben, stark ähneln. Was Schleiermacher Anschauung des Universums

1) Dieses Schweben verrät sich deutlich dadurch, daß die Reden in Stil und Inhalt bald mehr untersuchend, Einsicht erstrebend und verbreitend vorgehen, bald mehr rhetorisch predigend, Gefühl und Anschauung erweckend, daß sie m. a. W. bald mehr philosophischen, bald mehr religiösen Charakter tragen. Schleiermacher will, wie er zu Beginn der Ersten Rede sagt, dem Leser seinen „Sinn" und seine „Begeisterung" mitteilen; andererseits will er einen „Begriff aufstellen . . ., über den man reden und streiten kann" (ebenda 42 f.). In seiner letzten Aufzeichnung über Schleiermacher (dem 1911 entstandenen, jetzt in den Ges. Schriften herausgegebenen Fragment „Das Problem der Religion") sagt Dilthey: „In Schleiermachers Reden verbindet sich mit der Energie der neuen Religiosität die Richtung der Besinnung auf das allgemeine Wesen der Religion". In Schleiermacher „ist eine einzige Verbindung von prophetischem Erlebnis und wissenschaftlicher Kraft, die es sich zum Gegenstande macht" (VI, 297).

nennt, worin er das Wesen der Religion erfaßt zu haben glaubt, das erinnert aufs stärkste an Schellings intellektuelle Anschauung; beide Begriffe sind an der ästhetischen Anschauung orientiert. Schleiermacher vermag, wie Schelling, den ethischen Idealismus nur dadurch zu überwinden oder seine Ueberwindung anzubahnen, daß er ihn in die Richtung des ästhetischen verweist. Die Religion, die Schleiermacher verkündet, entspringt aus einem ins Religiöse umgedeuteten ästhetischen Grunderlebnisse. Der deutsche Idealismus mußte diesen Umweg scheinbar machen, um die ethische Umklammerung des religiösen Gebiets zu durchbrechen [1]). Auf eine lange Strecke hin will es ihm nicht ge-

1) Das beweisen auch die Jugendschriften Hegels, die sich nur durch eine (bis in die Schrift „Glauben und Wissen", 1802, hinein fortwirkende) Aesthetisierung des Religiösen von der Kantischen Ethisierung befreien. — Der erste (soweit ich sehe) innerhalb des deutschen Idealismus im weiteren Sinne des Wortes, der die geschwisterliche Beziehung von Kunst und Religion ausgesprochen hat, war Hölderlin. Man kennt die Stellen aus dem im Jahre 1797 erschienenen zweiten Buche des Hyperion. Es kann kein Zweifel bestehen, daß Hölderlin einen großen Einfluß wie auf Schelling so auch auf Hegel ausgeübt hat, wie schon R. Haym (Die romant. Schule [2], 305 f.) gesehen hat. Mit Recht nennt er Hölderlin „das Mittelglied zwischen Schillers und Hegels Philosophie" (ebenda 306). Als Haym diesen Satz schrieb, fehlte ihm die genaue Kenntnis der Niederschriften aus Hegels Frankfurter Zeit. Dilthey hat dann die Beziehung zwischen diesen und dem Hyperion in seiner Jugendgeschichte Hegels näher beleuchtet (Ges. Schriften IV, 1921, 56, 59) und auch die Parallelität von Hölderlin und Schleiermacher hervorgehoben: „Wie Hölderlin die neue, pantheistische Metaphysik auf das Erlebnis des Dichters zurückführte, so hat Schleiermacher dieselbe aus dem Erlebnis des religiösen Genius in seinen Reden über die Religion abgeleitet und gerechtfertigt" (ebenda 53). — Es ist merkwürdig, daß Schiller schon am 17. Aug. 1795 in einem Briefe an Goethe einen dem Wege Hegels ganz ähnlichen einschlägt, um von der Kantischen Ethik her ein Verständnis für das Christentum zu gewinnen. Er schreibt: „Ich finde in der christlichen Religion virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten, und die verschiedenen Erscheinungen derselben im Leben scheinen mir bloß

lingen, Kunst und Religion in ihrer Geschiedenheit zu begreifen [1]). Es ist bezeichnend, daß Schleiermacher bei der prinzipiellen Erörterung seines Religions-Begriffes zwar theoretische und praktische Philosophie, aber nicht die Aesthetik des Schönen heranzieht, daß er die Religion zwar kritisch gegen Wissenschaft und Sittlichkeit, aber nicht gegen die Kunst abgrenzt [2]). Schleiermachers Religions-Auffassung liegt ein ins Poetische übersetzter Spinozismus zugrunde. „Das Verhältnis des Universums zur Individualität“, sagt Dilthey, „trat . . . an die Stelle des Verhältnisses der in sich unendlichen immanenten Ursache zu den als Einheit gefaßten Inbegriffen ihrer Affektionen bei Spinoza. Das Tote in diesem System war damit überwunden. Und hier leitet ihn besonders das Schema der Kunst und der künstlerischen Betrachtung . . .“ [3]). Nicht nur steigern sich die Reden an vielen Stellen zu poetischer Anschauung und zu poetischem Ausdrucke, sondern sie sagen es selbst deutlich genug, wie nahe verwandt ihrem Verfasser religiöse

---

deswegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind. Hält man sich an den eigentümlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes oder des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner reinen Form Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen, und in diesem Sinn die einzige ästhetische Religion . . .“ (die Unterstreichungen von Schiller).

1) Man kann hierin eine mittelbare Bestätigung der Lehre Hegels von der „wesentlichen“ Identität von Kunst und Religion erblicken. Ueber die Fortwirkung des ästhetischen Motivs in der Auffassung der Religion vgl. unten 218 ff.

2) Erst in der 2. Auflage sucht er auch das Gebiet der Kunst prinzipiell gegen das der Religion abzustecken (Reden, 35 unter dem Strich). In der 1. Auflage berührt er das Problem nur beiläufig (ebenda 111; vgl. auch 170 f.).

3) Schleiermacher (2. Aufl. hrsg. v. Mulert, 1922, 361. Von mir gesperrt).

und ästhetische Anschauung sind. „Religion und Kunst stehen nebeneinander wie zwei befreundete Seelen, deren innere Verwandtschaft, ob sie sie gleich ahnen, ihnen doch noch unbekannt ist“ (Reden, 173)[1]. „Die Kunstwerke der Religion sind immer und überall ausgestellt . . .“ (ebda. 152). Wiederholt spricht Schleiermacher von der Religion als einer Musik: „Wie oft habe ich die Musik meiner Religion angestimmt, um die Gegenwärtigen zu bewegen, von einzelnen leisen Tönen anhebend und mit jugendlichem Ungestüm sehnsuchtsvoll fortschreitend bis zur vollsten Harmonie der religiösen Gefühle . . .“ (ebda. 148). „Alles eigentliche Handeln soll moralisch sein . . ., aber die religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten“ (ebda. 71, vgl. 98, 213). Die Religion „verwandelt . . . den einfachen Gesang des Lebens in eine vollstimmige und prächtige Harmonie“ (ebda. 114). Die Priester nennt Schleiermacher mit deutlichem Anklang an Kunstausübung „Virtuosen“ (ebda. 199 f. u. ö.), ja sogar „Künstler der Religion“ (ebda. 210, 216); er spricht von dem „priesterlichen Kunstwerk“ (ebda. 213). Er nimmt Worte aus der ästhetischen Sphäre, um das Organ zu bezeichnen, mit dem die Religion das Unendliche ergreift: „Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (ebda. 49). Ueberhaupt sind es die Grundkategorien der Kantischen Kritik der ästhetischen Urteilskraft: Anschauung und Gefühl, mittelst derer Schleiermacher das Wesen der Religion schildert. Wie die Anschauung sich dabei der künstlerischen wesensverwandt zeigt, so das Gefühl dem künstlerischen Genusse: „Die reli-

---

1) In dem späten „Entwurf eines Systems der Sittenlehre“ sagt der Herausgeber in einer Anmerkung zu § 254: „Hieraus ergibt sich, warum im folgenden Paragraphen alle Kunst gefaßt wird als Darstellung der Religion, nämlich weil aller Kunstdarstellung wie aller Religion wesentlich ist die Beziehung auf das Universum. Vgl. die Reden über die Religion“ (Fr. Schleiermachers sämtl. Werke, III. Abt., Bd. 5, S. 247).

giösen Gefühle lähmen ihrer Natur nach die Tatkraft des Menschen und laden ihn ein zum stillen hingegebenen Genuß“ (ebda. 72, vgl. 94, 98).

Auch der Gegenstand der religiösen Anschauung, das Universum, wird ästhetisiert. „Das ist die Harmonie des Universums, das ist die wunderbare und große Einheit in seinem ewigen Kunstwerke ...“ (ebda. 99). „Wer nicht eigne Wunder sieht auf seinem Standpunkt zur Betrachtung der Welt, in wessen Innern nicht eigene Offenbarungen aufsteigen, wenn seine Seele sich sehnt, die Schönheit der Welt einzusaugen, ... der hat keine Religion“ (ebda. 117 f.). Um zur religiösen Betrachtung der Menschheit anzuregen, ruft Schleiermacher: „Denkt euch den Genius der Menschheit als den vollendetsten und universellsten Künstler“ (ebda. 95); „das größte Kunstwerk ist das, dessen Stoff die Menschheit ist, welches das Universum unmittelbar bildet ..“ (ebda. 175). Aesthetische Motive sind es, die ihn bestimmen statt Gott Universum zu sagen, — dieselben, die Schelling von der Ich- zur Naturphilosophie hinführen und zum Pantheismus des Identitätssystems. Er findet ein tiefes, auf die Hegelsche Dialektik vorausdeutendes Wort, um den einseitigen Theismus abzuwehren: „Freilich ist es eine Täuschung, das Unendliche gerade außerhalb des Endlichen, das Entgegengesetzte außerhalb dessen zu suchen, dem es entgegengesetzt wird“ (ebda. 155). Von der Richtung der Phantasie allein hängt es ab, ob der Mensch das Universum als persönlichen Gott oder in anderen Bildern anschaut; das ist, fügt er hinzu, keine Lästerung, denn „Ihr werdet wissen, daß Phantasie das Höchste und Ursprünglichste ist im Menschen, und außer ihr alles nur Reflexion über sie“ (ebda. 128), — dies mit deutlicher Anspielung auf die Rolle, welche die produktive Einbildungskraft in der Wissenschaftslehre spielt, aber zugleich mit ebenso deutlicher Umwendung des Kant-Fichteschen Begriffs ins Aesthetische.

Das Wort Universum bezeichnet bei Schleiermacher

keinen scharfen Begriff, es schillert in vielen Farben [1]); es umfaßt die Natur als den Inbegriff der sinnlichen Gegenstände ebensosehr wie den Menschen oder die Menschheit, die Geschichte, den Inbegriff der Religionen. Das Wort ist ohne Zweifel im Anschluß an Spinozas Natur gewählt, wie der bekannte Ausruf bezeugt: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe . . .; voller Religion war Er und voll heiligen Geistes . .“ (ebd. 52). Es ist aber im Sinne der Schellingschen Verschmelzung Spinozas und der Transzendentalphilosophie verinnerlicht und vergeistigt durch die Hineindeutung des absoluten Ich. Das Universum vereinigt in sich die Gegensätze des Objektiven und Subjektiven, der Welt und des Ich, aber es vereinigt sie so, daß in der Synthesis das Objektive, die Welt den Vorrang behält. Es ähnelt daher der Natur der Naturphilosophie, unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß es auch den „Geist“ in sich faßt. Es entspricht also, soweit es sich überhaupt begrifflich bestimmen läßt, dem Absoluten des Identitätssystems: es zeichnet seinen ersten, noch groben und unscharfen Schattenriß [2]).

1) In den späteren Auflagen hat er es meist durch Welt, Weltall, Gott und andere Ausdrücke ersetzt.

2) Im Systemfragment von 1801 bedient sich Schelling selbst des Worts Universum, um damit die absolute Identität zu bezeichnen, insofern sie existiert: „Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universum, sondern das Universum selbst“ (§ 32. IV, 129; in der Anmerkung zu diesem Paragraphen heißt es: „. . . daß sonach die absolute Identität, insofern sie ist (existit), das Universum selbst sein muß“). In der nachgelassenen Philos. der Kunst (1802) zeigt der Begriff Universum die ihm von Schleiermacher verliehene religiös-ästhetische Färbung: „Das Universum ist in Gott als absolutes Kunstwerk und in ewiger Schönheit gebildet“ (§ 21. V, 385). Ich halte für möglich, daß Schelling durch Schleiermacher zu diesem Wortgebrauch veranlaßt worden ist; allerdings verwendet er das Wort Universum schon in den Ideen, dort aber in der Bedeutung des

Schleiermacher gibt in seinen Reden den ersten Anstoß zur spekulativen Auffassung der Religion. Indem er das Moment der Anschauung hervorhebt, betont er die von Kant vernachlässigte Seite der Religion, diejenige, die Hegel später „Vorstellung“ nennt. Kant hatte nicht gesehen, daß Gott auch als Gegenstand des reinen Vernunft-Glaubens keine bloße Vernunft-Idee ist, sondern ein Moment der Anschauung in sich enthält; daß die Einbildungskraft tätig sein muß, um diese Idee hervorzubringen. Das Wesen der theoretischen Vernunft-Idee besteht nach Kant gerade darin, daß ihr die Anschauung fehlt; aber auch die praktische Vernunft als solche vermag die Anschauung nicht zu „geben“, sie überschreitet ihre Grenzen schon, wenn sie die Veranschaulichung der theoretischen Idee zum praktischen Gebrauche rechtfertigt, denn durch die Veranschaulichung hört die Idee ebensosehr im strengen Sinne auf, bloß praktisch zu sein, wie sie aufhört, bloß theoretisch zu sein. Und doch bringt weder die Vernunft als sittlicher Wille, noch die Vernunft als zum Unbedingten sich erweiternder Verstand die veranschaulichte Idee, Gott als den lebendigen Gott des Glaubens hervor; vielmehr vereinigt sich im Gebiete des Glaubens das theoretische mit dem praktischen Vermögen ebenso wie im Gebiete der ästhetischen Urteilskraft; Sinnlichkeit und Vernunft vereinigen sich und erzeugen in Gemeinschaft die religiösen Vorstellungen. Die Sinnlichkeit dieser Vorstellungen läßt sich aus praktischer Vernunft allein nicht deduzieren; deshalb war es konsequent, wenn Fichte an die Stelle des lebendigen Gottes die Idee der moralischen Ordnung setzte [1]); aber auch er mußte diese Ordnung wenigstens als „lebendige und wirkende“, als ordo

geordneten materiellen Weltbaus, des Alls der Weltkörper. In derselben Bedeutung kehrt es im Bruno (IV, 260 ff.) und in den Ferneren Darstellungen (ebenda 433) wieder.

1) In seiner Abhandlung „Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ (1798).

ordinans, als „Weltregierung", — er mußte die Idee als Wirklichkeit vorstellen, um nur überhaupt ihre religiöse Bedeutsamkeit im Gegensatze zur bloß ethischen zu retten. Sowenig die Vernunft (als theoretische oder praktische im Sinne Kants) aus sich heraus ihre Ideen künstlerisch zu versinnlichen vermag, sowenig religiös. Wie vielmehr jedes Kunstwerk nur dadurch möglich wird, daß die Einbildungskraft des künstlerischen Genies im sinnlichen Stoffe das Uebersinnliche anschaut und zur Darstellung bringt, so wird auch die religiöse Vorstellung nur durch die Einbildungskraft des religiösen Genies (Phantasie!) möglich. Kunst und Religion enthalten beide ein der Vernunft (im Sinne Kants) entgegengesetztes Moment: das Moment der Positivität. Die große, für die Religionsphilosophie epochemachende Erkenntnis der Reden Schleiermachers liegt darin, daß sie die durch Kant und Fichte gezogene Schranke durchbrechen, daß sie die Unzulänglichkeit der reinen Vernunft-Religion und die Notwendigkeit der Positivität jeder wahren Religion erweisen, indem sie alles Gewicht auf die Anschauung legen.

„Wenn eine moralische Religion . . . gegründet werden soll, so müssen alle Wunder, die die Geschichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich selbst entbehrlich machen; denn es verrät einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens, wenn man den Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich ins Herz des Menschen durch die Vernunft geschrieben sind, anders nicht hinreichende Autorität zugestehen will, als wenn sie noch dazu durch Wunder beglaubigt werden . . .": dies und nichts anderes weiß Kant über „des Glaubens liebstes Kind" zu sagen (VI, 84)[1]. Schleiermacher aber entgegnet: „Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit, jede, auch die aller-

1) Kant definiert Wunder als „Begebenheiten", „von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen" (VI, 86)!

natürlichste und gewöhnlichste, sobald sie sich dazu eignet, daß die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder. . . . Je religiöser Ihr wäret, desto mehr Wunder würdet Ihr überall sehen . . ." (Reden, 115 f.). Das Positive, d. h. im Gegensatze zu dem nur sittlich Aufgegebenen das im Erleben Gegebene, im Gegensatze zu dem durch die Vernunft Postulierten die geschichtlich sich entfaltende Fülle der Offenbarungen, im Gegensatze zu dem in der Idee Entworfenen seine individuelle Ausführung und Wirklichkeit, — das „positive Prinzip der Religion" (ebda. 193) in diesem vielfachen Sinne sucht Schleiermacher zur Anerkennung zu bringen. Er bekämpft daher die Kantische Postulatenreligion: „Der handelnde Gott der Religion kann . . . unsere Glückseligkeit nicht verbürgen; denn ein freies Wesen kann nicht anders wirken wollen auf ein freies Wesen, als nur daß es sich ihm zu e r k e n n e n gebe, einerlei ob durch Schmerz oder Lust" (ebda. 130). Ebensowenig bedeutet für die Religion die Idee eines individuellen, endlosen Fortlebens: „Strebt darnach schon hier Eure Individualität zu vernichten, und im Einen und Allen zu leben . . ." (ebda. 132). Die Unsterblichkeit ist eine Aufgabe, die in d i e s e m Dasein zu lösen ist: „Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion" (ebda. 133). Schleiermacher beschreibt hier den religiösen Zustand in derselben Weise, in der Schiller den ästhetischen beschrieben hatte. Man erinnere sich des Ausdrucks erfüllte Unendlichkeit, den Schiller in seinen Briefen verwendet (oben 52). Die G e g e n w a r t der Ewigkeit und die E w i g k e i t der Gegenwart tritt an die Stelle der Idee als der nie völlig zu lösenden Aufgabe: der absolute verdrängt den endlichen Idealismus.

Positivität ist erfüllte Unendlichkeit, ist Unendlichkeit des Endlichen, Ueberzeitlichkeit des Zeitlichen [1]). Die Ge-

1) Aufhebung der Zeit in der Zeit, wie Schiller sagt (vgl. oben 50).

sinnung, die in der Folge die Schranken der Transzendentalphilosophie durchbricht, tritt bei Schleiermacher wie bei Schiller mit elementarer Wucht hervor; sie wagt oder vermag es aber noch ebensowenig, die philosophischen Fundamente anzugreifen und neu zu gründen: sie sucht sich noch innerhalb jener Schranken zu halten, indem sie sich lediglich als religiöse Gesinnung begreift. Aber aus dieser Gesinnung erwächst dennoch mit Notwendigkeit, eben indem sie sich selbst begreift, eine neue Philosophie. Schleiermacher befindet sich im Irrtum, wenn er meint, mit seiner Religionsdeutung dem Gebäude des transzendentalen Idealismus nur einen neuen Flügel anzufügen, — so wie Schelling sich im Irrtum befindet, solange er mit seiner Naturphilosophie die Wissenschaftslehre nur zu ergänzen meint; in Wahrheit sprengen beide ihren Rahmen vollständig. Es ist unmöglich, mit der Gesinnung, der Schleiermachers Reden Ausdruck verleihen, auf dem Boden des Primats der praktischen Vernunft, so wie Kant und Fichte ihn lehren, zu verharren. Die veränderte Religionsauffassung zwingt zur Revision der philosophischen Grundlagen überhaupt, wie Schelling sie vornehmen und Hegel sie zu Ende führen wird; Schleiermacher streut gleich Schiller die Keime aus, die im Identitätssystem und in der Philosophie des Geistes zur Reife kommen.

Schon Schleiermacher selbst gelangt, indem er mit religiösem Auge nicht nur die Religion, sondern das ganze Menschenleben betrachtet, zu einem neuen Verstehen der Geschichte. Während für Kant und (vor dem Erscheinen der Reden Schleiermachers auch für) Fichte die Geschichte der Weg ist, auf dem die Menschheit der Verwirklichung ihres sittlichen Endzwecks in unendlichem Fortschreiten entgegengeht, nennt Schleiermacher sie „eine wundervolle Veranstaltung des Universums, um die verschiedenen Perioden der Menschheit nach einem sicheren Maßstabe zu vergleichen“ (ebda. 103). Das „Schicksal“ gestaltet sich unbeirrt durch die Zielsetzungen der Individuen und gleichgültig ge-

gen ihre Freuden und Leiden. „Vergleicht ihr dann das abgesonderte Streben des Einzelnen . . . mit dem ruhigen und gleichförmigen Gang des Ganzen, so seht Ihr, wie der hohe Weltgeist über alles lächelnd hinwegschreitet, was sich ihm lärmend widersetzt; Ihr seht, wie die hehre Nemesis seinen Schritten folgend unermüdet die Erde durchzieht, wie sie Züchtigung und Strafen den Uebermütigen austeilt, welche den Göttern entgegenstreben, und wie sie mit eiserner Hand auch den Wackersten und Trefflichsten abmäht, der sich vielleicht mit löblicher und bewunderungswerter Standhaftigkeit dem sanften Hauch des großen Geistes nicht beugen wollte“ (ebda. 104 f.). In solchen Sätzen klingt schon die ästhetische Geschichtsauffassung an, wie Schelling sie in der zehnten seiner Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (vorgetragen im Sommer 1802, erschienen 1803) entwickelt, wo es heißt: „Die wahre Universalgeschichte müßte im epischen Stil . . . verfaßt sein“ (V, 311) und „die ersten Urbilder des historischen Stils sind das Epos in seiner ursprünglichen Gestalt und die Tragödie“ (ebda. 312)[1].

Fichtes Bestimmung des Menschen.

Endlich wird von dem mächtigen Strome des ästhetisch-religiösen Erlebens selbst derjenige erfaßt, der bisher der stärkste Pfeiler des ethischen Idealismus und der Moral-Religion gewesen war: Fichte. Obwohl die Schrift, in der sich zuerst diese Wendung anbahnt: Die Bestimmung des Menschen, erst im Jahre 1800, also gleichzeitig mit Schellings System des transzendentalen Idealismus erscheint, und daher als Entwicklungsglied zu ihm hin nicht in Betracht kommt,

1) Vgl. in der Schrift „Philosophie und Religion“ (1804): „Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine zwei Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte“ (VI, 57).

obwohl sie ferner für die wissenschaftliche Bewegung überhaupt von geringer Bedeutung gewesen und ohne tiefere Wirkung geblieben ist [1]), so soll hier doch ein Blick auf sie geworfen werden, weil sie zeigt, welche eigene Gewalt dem in sich selbst fortschreitenden Denken innewohnt. Auch Fichte konnte dieser Gewalt nicht widerstehen, obwohl die ästhetische Sphäre seinem Geiste ursprünglich und wesentlich fremd war. Wie geartet die besonderen Einflüsse waren, die ihn in die neue Richtung hineintrieben, welche Rolle dabei die persönlichen Erfahrungen des Atheismusstreites spielten, dies mag dahingestellt bleiben; es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß er in seiner Bestimmung des Menschen den Standpunkt der Wissenschaftslehre so umbildet und ergänzt, daß er mit ihm der Gesinnung Schleiermachers beträchtlich näher rückt, der bekanntlich dieser Schrift in einer geistvollen Besprechung seinen, wenn auch nicht ungeteilten und nicht aus dem Herzen kommenden Beifall gezollt hat [2]).

Die Bestimmung des Menschen ist „nicht für Philosophen von Profession“ geschrieben, sie will vielmehr „verständlich sein für alle Leser, die überhaupt ein Buch zu verstehen vermögen“ (II, 167). Vielleicht ist es gerade deshalb „für Philosophen von Profession“ sehr schwer, dies Buch zu verstehen, es so zu verstehen, daß sich wissenschaftlich etwas darüber sagen läßt. Man fühlt, daß Fichtes Gedanken in einen gärenden Strudel hineingeraten sind, aus dem heraus er sie auf das

---

1) Wenigstens in positiver Hinsicht: Hegel unterwirft sie in der Abhandlung Glauben und Wissen (1802) einer scharfen Kritik (I, 141 ff.).

2) Schleiermachers Sämtliche Werke, III. Abt., I. Bd., 524 ff. „In dieser Denkart allein können wir mit uns und dem Ganzen einig sein und bleiben, und unser wahres Sein und Wesen ergreifen, und unschätzbar ist das Verdienst auch nur wenigen dazu verholfen, oder sie darin befestigt zu haben“ — so schließt der interpretierende Teil der Besprechung (S. 534). Brieflich spricht Schleiermacher gleichzeitig von dem „heillosen Buch, das ich nicht genug verfluchen kann“ (Aus Schleiermachers Leben III, 195; vgl. ebenda 209, 215).

feste Land — nicht der wissenschaftlichen Gestaltung, sondern — des lebendigen Glaubens zu führen sucht. Zwar ist der Glaube auch jetzt noch eins mit der Gesinnung des guten Willens und gründet im Gewissen; zwar heißt es auch jetzt noch: „Dein Handeln und allein dein Handeln bestimmt deinen Wert" (II, 249); die sittliche Denkungsart ist das Fundament des philosophischen Wissens geblieben, wenn sie auch allem Wissen als Glaube entgegengesetzt wird; ja, Fichte steigert sogar diese Ansicht bis zu dem Satze: „Irrtum und Unglaube ist Verschuldung" (II, 257). Der Endzweck alles Denkens ist zugleich der Endzweck des Tuns; daher ist nach wie vor die praktische Vernunft die Wurzel und der Vereinigungspunkt aller Vernunft überhaupt. Auch kehrt die wohlbekannte Lehre wieder, daß die Natur nichts ist als ein Produkt meines eigenen Wesens, weshalb sie mir „überall durchaus durchsichtig und erkennbar und durchdringbar sein muß bis in ihr Inneres. Sie drückt überall nichts aus als Verhältnisse und Beziehungen meiner selbst zu mir selbst, und so gewiß ich hoffen kann, mich selbst zu erkennen, so gewiß darf ich mir versprechen, sie zu erforschen" (II, 258). „Meine Welt ist — Objekt und Sphäre meiner Pflichten, und absolut nichts Anderes . . ." (II, 261). Bis hierher scheint Fichte ganz der Alte geblieben zu sein. Dennoch ist eine Wandlung eingetreten: schon das Wort Glaube kündigt sie an, es hat einen neuen Klang bekommen. Das Wissen gründet nicht nur, sondern es endet auch in ihm, es verzichtet auf sich selbst zu Gunsten des Glaubens.

Fast unmerklich macht sich diese Veränderung im Zusammenhange der Gedanken geltend. Sätze, die mit dem früheren Standpunkte völlig vereinbar sind, ja ihn womöglich noch kraftvoller und rücksichtsloser vertreten, stehen neben anderen, die einen fremden, bisher nicht angeschlagenen Ton haben. Hieß es eben noch: „Dein Handeln allein bestimmt deinen Wert", so trennen sich jetzt Wille und Tat. „Ich stehe im Mittelpunkte zweier gerade entgegengesetzter Welten,

einer sichtbaren, in der die Tat, einer unsichtbaren und schlechthin unbegreiflichen, in der der Wille entscheidet" (II, 282). So sehr mein Wille seinen Endzweck in der sinnlichen Welt verwirklichen soll, so sehr diese Verwirklichung eigentlich meine Bestimmung, die „Bestimmung des Menschen" ist, so gehöre ich doch als Wille einer überirdischen Welt an, die nicht erst durch meine Willenstat entstehen soll, sondern die, unabhängig von aller Tat, die W e l t m e i n e s G l a u b e n s ist, — die wahre Welt, in der ich als Glaubender schon jetzt „weit wahrer als in der irdischen" lebe; „schon jetzt ist sie mein einziger fester Standpunkt, und das ewige Leben, das ich schon längst in Besitz genommen, ist der einige Grund, warum ich das irdische noch fortführen mag" (II, 283). In demselben Sinne, in dem Schleiermacher von der Unsterblichkeit sagte, daß sie das Einswerden mit dem Unendlichen mitten in der Endlichkeit sei, heißt es nun auch bei Fichte: „Das, was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseits des Grabes; es ist schon hier um unsere Natur verbreitet, und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf" (ebda.) [1]).

Freilich hält Fichte diese Ansicht nicht fest; unbedenklich spricht er von dem „künftigen Leben", womit doch wohl nur das Leben „jenseits des Grabes" gemeint sein kann: er hält an der starren Entgegensetzung dieses hiesigen und jenes jenseitigen Lebens, die er doch andererseits im Glauben aufheben will, fest. Es ist der schon die Wissenschaftslehre erfüllende Kampf zwischen dem ethischen und dem spekulativen Idealismus, der hier zum Kampfe zwischen s i t t l i c h e r und r e l i g i ö s e r Ueberzeugung wird. Das künftige Leben wird ein Leben des S c h a u e n s sein, sagt Fichte

---

1) „Ich b i n unsterblich, unvergänglich, ewig, sobald ich den Entschluß fasse, dem Vernunftgesetze zu gehorchen; ich soll es nicht erst w e r d e n. Die übersinnliche Welt ist keine zukünftige Welt, sie ist gegenwärtig ... Ich ergreife durch jenen Entschluß die Ewigkeit, und streife das Leben im Staube ... ab ..." (II, 289).

(II, 286); aber, fügt er sogleich hinzu, auch in diesem anderen Leben wird ein Ziel für uns aufgestellt bleiben, denn „wir müssen fort tätig sein" (II, 287). Man sieht, in welche Dialektik das Entgegensetzen gerät: dort werden wir schauen, — aber wir schauen schon hier, insofern wir glauben; hier sind wir tätig, — aber auch dort werden wir noch tätig sein. Und so wird Fichte durch diese Dialektik getrieben, ein drittes Leben anzunehmen, welches Gegenstand des Glaubens im zweiten Leben wäre usf., kurz, er wird wieder in die schlechte Unendlichkeit hineingedrängt, der er gerade durch den Glauben entfliehen will!

Dasselbe Schwanken, das in die Wissenschaftslehre durch den in ihr sich nirgends aufhebenden Zwiespalt des Setzens und des Entgegensetzens oder, anders ausgedrückt, durch den Zwiespalt von Willens- und Denkhandlung hineinkam, kehrt jetzt als unaufgelöste Problematik des Verhältnisses von Wissen und Glauben wieder. Zwar erhält das Wissen allein durch den Glauben Realität und Wahrheit und wird, vom Glauben verlassen, zum bloßen „Träumen" (II, 245), zwar gewinnt der Glaube seine Rechtfertigung, ja seinen rechtmäßigen Inhalt erst durch das Wissen (durch die Belehrung nämlich, die der „Geist" dem zweifelnden Ich erteilt)[1], zwar zeigt es sich so, daß es weder ein Wissen ohne Glauben, noch einen Glauben ohne Wissen geben kann, dennoch verharrt Fichte bei der Entgegensetzung beider. Zwar verknüpft der Glaube mein Wollen mit meinem Wissen, meinen Trieb mit meinem Verstande, meine Gesinnung mit meiner Denkart, aber — er tut es als Glaube und nicht als Wissen, als Glaube, der dem Wissen und dem Denken letzthin als das Andere gegenübersteht. Wie bei Kant, wird das Wissen aufgehoben, damit der Glaube

1) „. . . sind wir weniger nachdenkend und selbst noch durch die Bande der Autorität gefesselt, so sinken wir selbst zum wahren Pöbel herab, indem wir glauben, was so verstanden nur läppische Fabel wäre . . ." (II, 294).

Platz bekomme [1]). Die Spekulation begreift sich noch nicht als den sich wissenden Glauben, obwohl Fichte sich auf der Bahn zu diesem in Hegel erreichten Ziele befindet. „Welche Einheit und Vollendung in sich selbst, welche Würde der menschlichen Natur! Unser Denken ist nicht in sich selbst, unabhängig von unseren Trieben und Neigungen, gegründet; der Mensch besteht nicht aus zwei nebeneinander fortlaufenden Stücken, er ist absolut Eins" (II, 255 f.), so ruft das Ich aus, nachdem es denkend seinen Glauben gefunden hat.

Der Inhalt des Glaubens wird durch die Selbstbesinnung des sittlich wollenden Ich gewonnen. Die Sinnenwelt, in der ich handle, und die übersinnliche Welt, in der ich will, sind getrennte Welten; auf die übersinnliche, geistige bezieht sich mein Glaube. Auch sie ist eine Welt, denn als Wollender bin ich ein Einzelner, ein Individuum und stehe im Willens-Verhältnis zu anderen Einzelnen; die übersinnliche Welt ist die „Vereinigung und unmittelbare Wechselwirkung mehrerer selbständiger und unabhängiger Willen miteinander" (II, 299). Was in dieser Welt geschieht, ist sonach nicht Wirkung meines Einzelwillens allein, sondern Wechselwirkung aller. Soll mein Wollen sinnvoll sein, d. h. soll mein Wille die Zuversicht zu sich selbst aus dem Glauben an die übersinnliche Welt schöpfen, so darf das Zusammenwirken der Einzelnen nicht regellos und zufällig, sondern es muß gesetzmäßig verlaufen: es muß ein „geistiges Band" zwischen den wollenden Vernunftwesen geben, und dieses Band kann selbst nichts anderes als ein Wille sein, — ein Wille, der im Gegensatze zu dem endlichen der Einzelnen ein unendlicher ist. Der unendliche Wille ist der Vermittler zwischen der geistigen Welt und mir, er ist „der Urquell von ihr und mir" (II, 299). Diese Gedanken liegen in der geraden Linie der sich entwickeln-

---

1) Vgl. Fichte an Reinhold (v. 8. 1. 1800): „Meine Philosophie hat ihr Wesen so gut im Nichtwissen als die Jacobische" (L. u. B.², II, 278).

den Wissenschaftslehre, sie lassen sich aus dem Ansatzpunkte des ethischen Idealismus heraus verstehen, sie vertiefen ihn in der Richtung einer konkreteren Deutung der Idee des absoluten Ich. Aber Fichte geht noch einen Schritt weiter.

Der errungene Glaube beschränkt sich nicht darauf, daß mein Wille im Anschauen der Beziehung des ewigen Willens zu ihm „ruhig und selig" wird (II, 305), sondern es wandelt sich in seinem Lichte auch meine Beziehung zu den Gegenständen der Sinnenwelt. Zwar wird auch jetzt noch von Fichte immer wieder und mit größtem Nachdruck diese Beziehung auf das Bewußtsein der Pflicht gegründet; die Sinnenwelt ist die „Sphäre unserer Pflicht". „Was ist denn nun doch das eigentlich und rein Wahre, das wir in der Sinnenwelt annehmen, und an welches wir glauben? Nichts anderes, als daß aus unserer treuen und unbefangenen Vollbringung der Pflicht in dieser Welt ein unsere Freiheit und Sittlichkeit förderndes Leben in alle Ewigkeit sich entwickeln werde" (II, 302). Aber zugleich verbreitet sich vom Glauben aus eine neue Ansicht auch der sinnlichen Dinge: „Nicht mehr durch das Herz, nur durch das Auge ergreife ich die Gegenstände, und hänge zusammen mit ihnen, und dieses Auge selbst verklärt sich in der Freiheit und blickt hindurch durch den Irrtum und die Mißgestalt bis zum Wahren und Schönen, so wie auf der unbewegten Wasserfläche die Formen rein und in einem milderen Lichte sich abspiegeln" (II, 311). Die ästhetische Anschauung erwächst so bei Fichte als die Frucht der religiösen, ja die religiöse vereint sich mit jener und nimmt selbst ästhetische Färbung an: die Natur hört auf bloß „das versinnlichte Materiale unserer Pflicht" zu sein, sie hört auf, bloß die Schranken zu bezeichnen, in die mein übersinnlicher Wille unbegreiflicherweise eingeschlossen ist; ihr den Sinnen und der bloß sinnlich-theoretischen Erfahrung verschlossenes Innere beginnt selbst zu mir, dem Glaubenden, zu reden, sie offenbart mir in ihrer Schönheit ihre Göttlichkeit. Fichte ver-

kündet die All-belebtheit der Natur in pantheistischem, das heißt eben ästhetisch-religiösem, Sinne; man könnte glauben, ein Renaissancephilosoph oder — Schelling rede: „Nachdem so mein Herz aller Begier nach dem Irdischen verschlossen ist, nachdem ich in der Tat für das Vergängliche gar kein Herz mehr habe, erscheint meinem Auge das Universum in einer verklärten Gestalt [1]). Die tote, lastende Masse, die mir den Raum ausstopfte, ist verschwunden, und an ihrer Stelle fließt und wogt und rauscht der ewige Strom von Leben und Kraft und Tat — vom ursprünglichen Leben, von deinem Leben, Unendlicher: denn alles Leben ist dein Leben, und nur das religiöse Auge dringt ein in das Reich der wahren Schönheit“ (II, 315) [2]). „Dieses ewige Leben und Regen in allen Adern der sinnlichen und geistigen Natur erblickt mein Auge durch das, was Andern tote Masse scheint, hindurch . . .“ „. . . Die Natur ist durchaus lauter Leben . . . Tod und Geburt ist bloß das Ringen des Lebens mit sich selbst . . .“ (II, 317 f.).

Man darf wohl im Hinblick auf solche Sätze ohne Uebertreibung sagen, daß Fichte hier dem ihm in Schelling entgegentretenden romantischen Zeitgeist seinen Tribut gezahlt hat. Mag man immer einwenden, die poetische Sprache habe dem Gedanken einen Schimmer verliehen, den die wissenschaftliche verleugnen mußte, das im Bilde Gesprochene sei somit kein genauer Ausdruck für das philosophisch Gemeinte, — daß Fichte hier diesen Schimmer nicht verschmäht, daß er — der streng und gewissenhaft Denkende

1) Man beachte, daß an dieser wichtigen Stelle das Schleiermachersche Wort auftaucht.

2) Von mir gesperrt. Diese Stellen scheinen Hegel entgangen zu sein, als er seine Kritik der Schrift abfaßte. Sonst hätte er kaum schreiben können: „Wie die Natur in der Physikotheologie der Ausdruck ewiger Wahrheit ist, so ist sie in der Kantischen und Fichteschen Moraltheologie ein zu Vernichtendes, . . . von Wahrheit entblößt, das Gesetz der Häßlichkeit und Vernunftwidrigkeit an sich tragend“ (I, 143).

und Redende — gerade dieser Bilder sich bedient, das bleibt in jedem Falle bemerkenswert und geschichtlich bedeutsam [1]). Die Wahrheit ist, daß Fichte den wissen-

1) In den nachgelassenen „Sätzen zur Erläuterung des Wesens der Tiere" (N. III, 362 ff.), deren Niederschrift Medicus in die letzten Tage des Jahres 1800 verlegt (Fichtes Leben [2], 149), spricht Fichte selbst von der „hochpoetischen Seite" der Naturphilosophie, „welche Poesie stets eine Ahnung des Intelligiblen ist" (N. III, 363). — Höchst aufschlußreich für das Verhältnis Fichtes zur Naturphilosophie sind auch die mit bewunderungswürdiger Objektivität angestellten und Fichtes gewissenhaftes Ringen mit den Problemen aufs schönste bezeugenden „Bemerkungen bei der Lektüre von Schellings transzendentalem Idealismus" aus dem Nachlasse (1800 geschrieben: N. III, 368 ff.). Fichte läßt Schelling gegen ihn selbst (gegen Fichte) einwenden: „Ebenso wie du die Naturphilosophie in deinen Kreis ziehst, ziehe ich den Idealismus in den meinigen, indem ich die Reflexion der Natur auf sich selbst erkläre. — Ich antworte: 1. Hast du das wirklich getan, d. h. geleistet? (Ich selbst habe es wohl in der Bestimmung des Menschen auch gesagt; aber läßt es sich auch deduzieren, als notwendig für die Natur . . .). 2. Gesetzt aber, du tatest es, kannst du auch die Reflexion der Reflexion, die Freiheit, kurz den ganzen transzendentalen Idealismus aus dem absolut Einfachen und Notwendigen erklären? Offenbar nicht! . . ." (N. III, 368 f.). — In dem am 27. XII. 1800 an Schelling gerichteten Briefe gibt Fichte zu, daß die Natur unabhängig von ihrer Beziehung zur endlichen Intelligenz (also unabhängig von der in der Wissenschaftslehre allein berücksichtigten Beziehung) als „Intelligibles" und „nicht bloß als Phänomen" genommen werden könne, und daß dann der Satz, das Individuum sei „nur eine höhere Potenz der Natur" zutreffe. Noch deutlicher druckt er sich in dem zu diesem Briefe in seinem Nachlasse gefundenen Konzepte (L. u. B.[2], II, 320 ff., vgl. dazu Medicus, Fichtes Leben [2], 150) aus. Danach gibt es „zwei neue, durchaus entgegengesetzte Teile der Philosophie, die im transzendentalen Idealismus als ihrem Mittelpunkte vereinigt sind. Die endliche Intelligenz als Geist ist die niedere Potenz des Intelligiblen als Noumen; dieselbe ist, als Naturwesen, die höchste Potenz des Intelligiblen als Natur. Haben Sie nun das Subjektive in der Natur für das Intelligible, sonach aus der endlichen Intelligenz gar nicht abzuleitende, genommen, so haben Sie ganz recht" (a. a. O. 321). Man sieht, um ein wie großes Stück Fichte hier der naturphilosophischen Auffassung Schellings entgegenkommt. Vgl. unten 131 ff.

schaftlichen Ausdruck für die ästhetisch-spekulative Anschauung, die sich hier in poetischer Form bei ihm hervorwagt, zu finden nicht berufen war [1]); vielleicht hat er selbst gefühlt, daß die philosophische Bewegung über ihn hinwegflutete und hat deshalb die späteren Vorträge über die Wissenschaftslehre nicht mehr veröffentlicht [2]). Wie dem auch sei, der hohe Weltgeist schritt, mit Schleiermacher zu reden, lächelnd über die Wissenschaftslehre, die bis 1800 als sein gewaltigster Interpret hatte auftreten dürfen, hinweg. War schon die Naturphilosophie in der Gestalt, die Schelling ihr 1799 gegeben hatte, mit den Grundsätzen der Wissenschaftslehre nicht mehr vereinbar, so sprengte vollends das System von 1800, das der Absicht nach gerade diese Vereinbarkeit noch einmal erweisen wollte, den ganzen Bau des ethischen Idealismus und führte den ihm wesensfremden ästhetisch gesinnten zum Siege.

b) Schellings System des transzendentalen Idealismus von 1800.

Schellings Genius gleicht der Natur seiner Naturphilosophie. Von Werk zu Werk — von Produkt zu Produkt — eilt er vorwärts, das Ideal einer absoluten Vollendung, eines Systems, in dem sein Denken zur Ruhe kommt — sich organisiert — immer vor Augen. Alle Schriften bis 1801 gleichen den vorläufigen „Versuchen", in denen die Natur sich fixiert: erst das Identitätssystem wird das „absolute Produkt" sein, in dem Schelling das erstrebte Ziel erreicht,

1) Im Briefe v. 27. XII. 1800 an Schelling gesteht Fichte zu, daß die Transzendentalphilosophie „selbst in ihren Prinzipien" einer Erweiterung bedürftig sei. Vgl. unten 133.

2) Auch Medicus (Fichtes Leben [2], 149) meint, daß die von Fichte 1800 geplante Veröffentlichung einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre „infolge der Zwistigkeiten mit Schelling" unterblieben ist. — Der im Jahre 1801 erschienene „Sonnenklare Bericht" sieht wie ein verzweifelter Versuch aus, die ihm entgleitende Zeit in seinen Bann hinein zu „zwingen". —

die Synthesis von Natur- und Transzendentalphilosophie in abschließender Gestalt verwirklicht zu haben glaubt. Auch das System von 1800 ist nur eine Etappe auf diesem Wege. Alle diese Werke des Werdenden gewinnen das Lebendige und Schöpferische ihres Gedankenganges dadurch, daß der jugendliche Geist sich noch im Zustande der Gärung befindet: die Woge, die sie hervorsprudelt, geht schon in der Bewegung über sie hinaus, alles bleibt flüssig und will noch gar nicht zu fester Gestalt gerinnen. Es handelt sich um lauter Entwürfe. Ein Entwurf ist trotz seiner großen Geschlossenheit und trotz der fast alle philosophischen Themata in sich befassenden Fülle des Inhalts auch das System des transzendentalen Idealismus. Denn wie der Name schon sagt, will Schelling in ihm nicht das Ganze der Philosophie, sondern nur einen Teil geben, er will die Transzendentalphilosophie, die er seit 1799 in ausgesprochenen Gegensatz zur Naturphilosophie bringt, systematisch darstellen, um die Verträglichkeit und die mögliche Vereinigung beider zu erweisen. Zu diesem Zwecke nimmt er die Wissenschaftslehre von 1794 zum Vorbilde, erweitert sie jedoch inhaltlich und sucht sie so zu verändern, daß sein in der Naturphilosophie eingenommener allgemeiner Standpunkt mit dem ihrigen zum Einverständnis gelangt.

Zwar sind (so sagt schon die „Einleitung zum Entwurfe") Natur- und Ich-Philosophie „Eine, nur durch die entgegengesetzten Richtungen ihrer Aufgaben sich unterscheidende Wissenschaft" (III, 272), dennoch bildet die Naturphilosophie „eine ganz eigene, von jeder anderen ganz verschiedene und unabhängige Wissenschaft" (ebda. 280). Diese Dialektik des Verhältnisses beider zeigt sich bei der Aufstellung des Systems; sie macht die Darstellung von 1800 in gewissem Sinne zu einem zwiespältigen, zweideutigen Werke. Zwar ist es der transzendentale Idealismus, der in ihm zur Behandlung kommt, und nicht die Naturphilosophie, vielmehr das „notwendige Ge-

genstück" zu ihr (III, 332)[1]); dennoch bezweckt Schelling in ihm, ein „System des gesamten Wissens" zu geben (ebda. 330), indem er „alle Teile der Philosophie in Einer Kontinuität", „die gesamte Philosophie als das, was sie ist, nämlich als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins" vortragen will (ebda. 331). Dieser harte Widerspruch wird nicht gehoben; man darf auch nicht sagen, daß er auf einer Unklarheit beruhe, sondern er entspricht der Forderung, die das Identitätssystem später enthüllt: in jedem Einzelnen das Ganze und Eine zu sehen. Das System des transzendentalen Idealismus ist einseitig, aber als System ist es doch auch allseitig und enthält die ganze Philosophie. Freilich verbirgt sich hinter dieser Dialektik, die als solche von Schelling nicht zum Bewußtsein gebracht wird, eben darum auch eine Unklarheit. Denn indem Schelling die Transzendental- und nicht die Naturphilosophie als Gesamtsystem darstellt, begibt er sich noch einmal auf den Boden der Wissenschaftslehre, er läßt noch einmal den praktischen oder subjektivistischen Idealismus über den theoretischen oder objektivistischen den Sieg davontragen, — allerdings nur in einem eingeschränkten, in einem letzterdings nicht entscheidenden Sinne.

Denn das Ziel, das Schelling als Ideal vorschwebt: die Vereinigung beider Richtungen des Idealismus, und das Mittel, das ihm zur Erreichung dieses Zieles dient: der Primat des theoretischen, objektivistischen Gesichtspunktes, bestimmen in letzter Entscheidung die Gesamtkonzeption seines Systems und drücken ihm den ihm eigentümlichen Stempel auf, durch den es das wird, was man ästhetischen Idealismus genannt hat. Schelling krönt das Gebäude des transzendentalen Idealismus durch eine Philosophie der Kunst, — er krönt es nicht nur, sondern unterbaut es auch durch sie. Der ästhetischen Vernunft wird die Rolle

1) Vgl. ebenda 340 ff.

zuerteilt, den Streit zwischen der theoretischen und praktischen zu schlichten, die ästhetische Anschauung wird ganz nahe an die intellektuelle herangerückt, ja mit ihr beinahe identifiziert. Die ästhetische Denkrichtung, die in Schiller, in Schleiermacher und zuletzt sogar in Fichte sich Bahn bricht und die Gestalt der durch Kant begründeten Philosophie umzuformen sucht, gewinnt maßgebenden Einfluß auf Prinzipien und Methode der Transzendentalphilosophie. Schelling setzt damit das in der Naturphilosophie begonnene Unternehmen, Kants Kritik der Urteilskraft mit der Wissenschaftslehre zu vereinigen, fort. Die beiden Teile des kritischen Werkes werden entscheidend für seine Umbildung des Kritizismus: wie die teleologische Urteilskraft zum Organ der spekulativen Naturwissenschaft, so wird die ästhetische zum Organ der Transzendentalphilosophie. Die Philosophie der Kunst wird „das allgemeine Organon der Philosophie", „der Schlußstein ihres ganzen Gewölbes" (III, 349). „Der eigentliche Sinn, mit dem diese Art der Philosophie aufgefaßt werden muß, ist also der ästhetische . . ." (ebda. 351).

Naturphilosophie und ästhetischer Idealismus.

Obwohl die Naturphilosophie den Keim des absoluten Idealismus in sich birgt, bricht er doch in ihr noch nicht aus seiner Hülle, sondern bleibt eingesenkt in den mütterlichen Boden des endlichen Idealismus der Wissenschaftslehre. Sie war es, die der Naturphilosophie die erkenntnistheoretische, die allgemein philosophische Rechtfertigung geben sollte. Im System von 1800 sucht Schelling das Recht der von ihm ins Dasein gerufenen Wissenschaft noch einmal selbständig zu erhärten und zu befestigen, indem er von den obersten Prinzipien aus den transzendentalen Idealismus neu begründet. Die Philosophie ist eine Geschichte des Selbstbewußtseins — so hatte auch Fichte gesagt. Die Ent-

zweiung des absolut Identischen, durch die der Gegensatz der Natur (als der Totalität der Objekte) und des Ich (als der Totalität aller Handlungen der Intelligenz und des Willens) entsteht, bedeutet zugleich die Verendlichung des absoluten Ich und den Eintritt in das Gebiet des endlichen, deshalb dialektischen Erkennens, dessen Aufgabe: den Widerspruch zu heben, unendlich, d. h. nur annäherungsweise lösbar ist. Insoweit ist Schelling mit Fichte einverstanden. Wie aber die Naturphilosophie trotz dieser Restriktion dazu übergegangen war, durch die Tat die Lösung der Aufgabe zu unternehmen, wie der Gedanke einer spekulativen Physik, die aus der Idee heraus die Objekte konstruiert, überhaupt nur gefaßt werden konnte, wenn vorausgesetzt wurde, daß der dialektische Widerspruch nicht nur annäherungsweise, sondern vollständig beseitigt werden kann, ja im Prinzip beseitigt ist, — daß daher über die Natur „metaphysisch", d. h. ontologisch oder ohne Rücksicht auf das die Natur erkennende Ich (ohne erkenntnistheoretische Selbstbesinnung) philosophiert werden darf, — so bemüht sich Schelling jetzt auch, die Wissenschaftslehre so umzudenken, daß in ihr der Widerspruch prinzipiell zur Aufhebung gebracht wird. Dadurch sprengt er freilich den Rahmen des endlichen Idealismus, in den er dennoch andererseits sein System einspannt.

Fichte hatte den dialektischen Knoten zerhauen, indem er lehrte, daß in der Willenstat, — die als solche freilich widerspruchlos nicht gedacht werden kann, — das absolute Ich im endlichen sich verwirklicht, das endliche Ich seine Endlichkeit überwindet und sich absolut setzt. Dies machte den Idealismus der Wissenschaftslehre zum praktischen oder sittlichen. Schelling erkennt diesen Gewaltakt Fichtes nicht an. Die Willenstat verdient nicht die metaphysische Auszeichnung, denn sie *ist* nichts anderes als das, was in ihr *gedacht* wird; gedacht aber wird in ihr nicht der aufgehobene, sondern vielmehr der *gesetzte Wider-*

spruch: das absolute und das endliche Ich vereinigen sich nicht in ihr, sondern bleiben relativ getrennt, worauf schon der endlose Progreß hinweist, in den alles Wollen gerät. Der praktische Idealismus gewährt daher keine spekulativ zulässige Lösung des dialektischen Problems, er kann nicht das letzte Wort der Transzendentalphilosophie sein, — bei ihm kann das Denken sich nicht beruhigen, in ihm kann es keinen Halt, keinen Stand-punkt finden. Soll das Recht der Naturphilosophie spekulativ erwiesen werden, so muß der Widerspruch im Denken selbst sich tilgen, es muß ein Punkt sich bestimmen lassen, an dem der unendliche Progreß seinen Abschluß und das Erkennen sein Ziel erreicht: dieser Punkt ist die Philosophie der Kunst. Das Kunstwerk verbindet nach Kant in sich die gegensätzlichen Pole: Anschauung und Vernunft, Gesetzmäßigkeit und Freiheit, Natur und Ich, es ist unabsichtlich und absichtlich, sinnlich und übersinnlich zugleich [1]). In ihm wird die Synthesis des Entgegengesetzten progreßlos gedacht, nicht bloß als Aufgabe, nicht bloß als Idee, nicht bloß als Stufe der Verwirklichung, sondern als Lösung, als sinnliche Idee, als „absolutes Produkt", als „Ding an sich". Die Kunst versichert uns, daß die absolute Identität nicht nur allem endlichen Erkennen und Wollen als unbedingtes Prinzip vorausliegt, das mit der Entzweiung für immer aus unserem Gesichtskreise verschwindet, sondern daß sie in allem Endlichen, in allen Trennungen sich selbst offenbart; denn in der Kunst tritt das absolut Identische in diese Endlichkeit ein, das scheinbar Unmögliche ereignet sich in ihr: das Unbedingte wird zur empirischen Erscheinung. „Aller Trieb zu produzieren steht mit der Vollendung des Produkts stille, alle Widersprüche sind aufgehoben, alle Rätsel gelöst" (III, 615) [2]).

---

1) Vgl. oben Bd. I, 266.

2) Vgl. die Verse des Schelling-Schülers Platen:

Die Kunst löst mithin die für die Wissenschaft unendliche Aufgabe. Sie ist „eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß" (III, 628). Diese Einsicht gestattet uns, auch die Natur als das absolut Identische zu denken, das als Natur nur noch nicht zur vollen Verwirklichung seiner selbst, d. h. zur absoluten Ueberwindung seiner Entzweiung gelangt, sondern in relativer Getrenntheit seiner Momente oder Pole verbleibt; sie gestattet uns, die „Geschichte des Selbstbewußtseins" als den Prozeß aufzufassen, durch den das ursprünglich Ununterschiedene sich spaltet, um aus seiner Spaltung auf dem Wege durch die theoretischen und praktischen Welten, durch die Natur und die Geschichte (über die später Näheres gesagt werden wird) zu sich zurückzukehren. Das Kunstwerk ist das Ende dieses Weges, der hier zugleich in seinen Anfangspunkt zurückbiegt: das Unterschiedene stellt sich in ihm wieder als Eines her. Die Philosophie der Kunst als „Schlußstein des Gewölbes" erlaubt uns, Natur- und Transzendentalphilosophie als Eine Wissenschaft anzusehen, denn sie vereinigt in sich den „Realismus" der Physik mit dem „Idealismus" der Wissenschaftslehre. Das Kunstwerk ist eine Schöpfung des Ich, ein Gebilde, das aus seinem Handeln entspringt, und es ist zugleich ein sinnliches Objekt, wie die Produkte der Natur; es läßt sich weder einseitig praktisch-idealistisch, noch einseitig theoretisch-realistisch, weder als bloßes Werk der denkenden und wollenden Vernunft, noch als bloßes Ergebnis unbewußter Natur-Tätigkeit, sondern nur als das

Um Gottes eigne Glorie zu schweben
Vermag die Kunst allein und darf es wagen,
Und wessen Herz Vollendetem geschlagen,
Dem hat der Himmel weiter nichts zu geben.

Resultat der bei seiner Erzeugung gemeinsam wirkenden Vernunft und Natur begreifen. Erst im Kunstwerk wird die Natur wirklich, denn ihrer Idee nach (und sie ist nichts als Idee) ist die Natur nicht nur Natur, sondern zugleich Vernunft, daher nicht mehr nur Gegenstand der spekulativen Physik, sondern zugleich der Transzendentalphilosophie, und in diesem „Zugleich" ist sie das, was die Philosophie der Kunst in ihrem Gegenstande, dem Kunstwerke, erkennt. Daher ist „die Ansicht, welche der Philosoph von der Natur künstlich sich macht, für die Kunst die ursprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Rätsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten" (III, 628).

Die Wahrheit der Natur ist die Kunst, — so ließe der Schellingsche Gedanke sich in der Sprache Hegels ausdrücken. Die Kunst offenbart, was die Natur „an sich" ist, sie enthüllt, was in den Produkten der Natur sich verbirgt, das innere Wesen, den Begriff der Natur, der eben kein Begriff, sondern Idee, und das heißt für Schelling: Anschauung, ist. Das Kunstwerk läßt sich nicht denken, es läßt sich nur anschauen; dieses Anschauen ist aber nicht das bloß empirische, das den Objekten des Verstandes korrespondiert, und das als Moment in die bloß theoretische Wahrnehmung eingeht, sondern es ist das intellektuelle Anschauen, das im Kunstwerk zu einem empirischen Gegenstande gekommen und dadurch „objektiv" geworden ist: „Die Objektivität der intellektuellen Anschauung ist die Kunst selbst. Denn die ästhetische Anschauung eben ist die objektiv gewordene intellektuelle. Das Kunstwerk nur reflektiert mir, was sonst durch nichts reflektiert wird . . ." (III, 625).

Der Gedankengang des Systems.

Der Weg, den Schelling einschlägt, um den ästhetischen Idealismus systematisch zu begründen, ist trotz der Verschiedenheit der Gesinnung und des Standpunkts dem der Wissenschaftslehre außerordentlich ähnlich; die Probleme der theoretischen und praktischen Philosophie werden in enger Anlehnung an Fichtes Methode aufgerollt [1]). Fichte hatte in der theoretischen Philosophie zwei einander sich ergänzende Halbkreise beschrieben; er war von den Prinzipien bis zur Deduktion der produktiven Einbildungskraft herab- und von dieser wieder bis zur Deduktion des sich als theoretische Vernunft setzenden Ich hinaufgestiegen. Schelling nimmt diesen zweiten Weg (die „Deduktion der Vorstellung") zum Vorbilde für das ganze System. Er will zeigen, wie das Ich dadurch, daß es danach strebt, den in ihm durch die ursprüngliche Entzweiung des Absoluten entstandenen Widerstreit zu schlichten, von Stufe zu Stufe gedrängt, wie es das voll entwickelte Selbstbewußtsein wird, das in der Philosophie der Kunst sich als identisch mit dem Absoluten anschaut, oder wie es das für sich wird, was es am Anfange an sich ist. Dabei ist die Reflexion des Philosophen immer dem Bewußtsein des von ihm in seinem Werden betrachteten Ich um einen Schritt voraus; um diesen Schritt einzuholen, erhebt sich das Ich auf die höhere Stufe. Die Geschichte des Selbstbewußtseins ist seine Entstehungsgeschichte, sie vollzieht sich somit, ehe es entstanden ist, sie ist eine Geschichte apriori: ein Sinnzusammenhang von Akten (wie man heute etwa sagen würde), die nicht zeitlich nacheinander, sondern sinngemäß auseinander folgen, und die in ihrer Gesamtheit

---

1) Dabei ist zu bemerken, daß Schellings System in vieler Hinsicht durchsichtiger und einfacher (freilich auch oft willkürlicher) ist als die Wissenschaftslehre von 1794, es kann streckenweise geradezu als ihr Kommentar betrachtet werden. Im Einzelnen hält sich Schelling allerdings oft getreuer an Kants als an Fichtes Aufstellungen.

dem empirischen Bewußtsein als notwendige Voraus-setzungen seiner selbst zu Grunde liegen, daher ihm selber unbewußt sind. Die Tätigkeit des Philosophen besteht darin, diese unbewußten Handlungen ins Bewußtsein zu heben.

Die Philosophie reflektiert auf die unterbewußten, ursprünglichen Handlungen des Ich, durch welche das Ich sich seiner und der Dinge „außer ihm" bewußt wird. Diese Handlungen werden in der Reflexion zugleich produziert, denn sie „existieren" nur in der Reflexion, da das Ich als Selbstbewußtsein nur durch Reflexion auf seine Handlungen „wird", nur in ihnen sein „Sein" hat. „Zum Verstehen der Philosophie sind also zwei Bedingungen erforderlich, erstens, daß man in einer beständigen inneren Tätigkeit, in einem beständigen Produzieren jener ursprünglichen Handlungen der Intelligenz, zweitens, daß man in beständiger Reflexion auf dieses Produzieren begriffen, mit Einem Wort, daß man immer zugleich das Angeschaute (Produzierende) und das Anschauende sei" (III, 350 f.). Auf dieser Doppelheit des Produzierens und Reflektierens und auf der Identität beider beruht ebensosehr das Ich selbst wie die Methode, durch die es sich erkennt; denn es i s t gar nichts anderes als dieses sich hervorbringende Sich-Wissen: Subjekt und Objekt der Betrachtung sind ein und dasselbe[1]). Aber nicht nur es selbst, sondern auch die „Welt", die ihm gegenüber steht (die es vielmehr sich gegenüber s t e l l t), ist gar nichts anderes als dieses Subjekt-Objekt; daher entsteht (oder vielmehr erzeugt sich) gleichlaufend mit den philosophischen Akten der Reflexion nicht nur das „Objekt" derselben: das Ich, sondern auch das „Objekt" des Ich: die Natur.

Die theoretische Philosophie.

Das anschauende und das angeschaute Ich ist ein und dasselbe Ich, — aber nur für uns, die wir uns im Stand-

1) „Das Ich ist nichts von seinem Denken Verschiedenes, das Denken des Ichs und das Ich selbst sind absolut Eins . . ." (III, 367).

punkte der intellektuellen Anschauung, der ursprünglichen Identität des absoluten Selbstbewußtseins befinden, nur für das sich selbst betrachtende, philosophierende Ich, dagegen nicht für das betrachtete, in sich entzweite Ich, das sich am Anfangspunkte seines Werdens befindet; oder: das anschauende und das angeschaute Ich sind identisch für das anschauende, nicht aber für das angeschaute; oder: sie sind an sich (= für uns), nicht aber für das Ich identisch; oder: das Ich ist vorerst nur a n s i c h ein Ich, nicht aber f ü r s i c h s e l b s t. „Das Ich ist nur an sich ein Ich“: dieser Satz ist widerspruchvoll, denn das Ich ist ein Ich nur, weil es nicht bloß an sich, sondern zugleich für sich ein Ich ist; Ich sein heißt: für sich sein. Ebenso ist der Satz: „Das anschauende und das angeschaute Ich sind für das anschauende, nicht aber für das angeschaute Ich identisch“ sich widersprechend, denn wenn beide Ich identisch sind, müssen sie identisch sein auch für das angeschaute Ich. Dieser Widerspruch treibt weiter; das Ich kann in seiner Entzweiung nicht verbleiben, denn es ist Ich nur, weil es ein Eines und Selbiges, weil es ein Selbst ist, — freilich ist es ein Ich auch nur, weil es nicht nur Eines und Dasselbe, sondern zugleich ein Sich-Entgegengesetztes, Entzweites ist. Das Ich ist anschauendes und angeschautes, ideelles und reelles, subjektives und objektives, unbegrenzbares und begrenztes zugleich: dies ist sein widerspruchvolles Sein, das eben, w e i l es widerspruchvoll ist, kein Sein, sondern T ä t i g k e i t, Bewegung, Prozeß ist. Das Ich ist das Werden seiner selbst zu sich selbst: in diesem Werden allein kann es philosophisch begriffen werden. Das Begreifen ist selbst ein Werden, es ist die Reflexion auf das Werden, die mit ihm fortschreitet; es ist die das Werden begleitende Reflexion, so wie das Werden selbst zugleich ein Reflektieren, ein Sich-Anschauen ist: ein durch fortgesetztes Reflektieren auf sich oder d u r c h s i c h p o t e n z i e r e n d e s A n s c h a u e n dem Standpunkte der intellektuellen Anschauung

immer mehr sich näherndes Für-sich-werden des Ich, — ein Prozeß, der fortgeht, bis zuletzt das objektive Werden und das subjektive Reflektieren für das Ich eines und dasselbe geworden sind; dann erst ist das Ich wirklich Ich und begreift sich zugleich als Ich; es schaut sich intellektuell an und schaut sein intellektuelles Anschauen oder sich als intellektuell anschauend selbst intellektuell an: „. . . durch das Wissen des Ichs von sich selbst [entsteht erst] das Ich selbst (das Objekt)“ (III, 369).

Das Ich wird Ich für sich selbst dort, wo die Bewegung endet, wo der Prozeß zum Stillstand kommt; die Bewegung ist die Tätigkeit des Ichs, durch welche es für sich wird, was es zunächst oder an sich ist, oder durch welche das angeschaute, reelle, objektive Ich für sich selbst zugleich anschauendes, ideelles, subjektives wird. Im Anfangspunkte ist es dieses „zugleich“ nur für uns, für sich selbst aber ist es überhaupt noch nicht: es steht im Nullpunkte seines Für-sich-seins. Es ist für sich selbst kein Ich, sondern ein Es; oder vielmehr es ist noch nicht einmal für sich selbst ein Es, sondern nur für uns. Aber obwohl es für uns ein Es ist, ist es zugleich für uns doch auch ein Ich, und dies ist nur möglich, wenn es ein Es ist zwar nicht für sich selbst, wohl aber für „es selbst“ oder für das von uns betrachtete, intellektuell angeschaute Ich. Es muß für uns also für es selbst ein Es, oder das Es muß für uns das für es zum Es gewordene Ich sein, das heißt aber: das Ich muß als Es zu einem relativen Haltepunkte seiner Bewegung, zu einem relativen Ruhepunkte seiner Tätigkeit gekommen sein, — sonst wäre es nicht einmal für uns ein Ich, sondern nur ein Es, ein Objekt, ein Ding, wie es das für die Materialisten wirklich ist. Ist es überhaupt ein Ich, so ist es daher auch am Anfangspunkte seiner Bewegung schon an einem relativen Endpunkte, es ist schon als Es das Identische seiner beiden gegensätzlich entzweiten Seiten, der ideellen und reellen, der subjektiven und objektiven; diese beiden

Seiten sind in ihm, sofern es zugleich Ich und Es oder für es selbst Es ist, relativ geeint. Obwohl das Ich immer in Bewegung ist, solange es nicht für sich absolutes Ich geworden ist (diese Bewegung ist eben das empirische Leben des Ich), so ist es doch auch, so wahr es überhaupt ein Ich ist, immer am Ende dieser Bewegung, immer absolutes Ich, denn ein Ich sein heißt ja eben absolut, heißt mit sich identisch oder ein Selbst sein. Daher ist es am relativen Ende auch dort, wo es eben erst anfängt, ein Ich zu sein, und insofern ist es für es selbst das Empfundene (oder die Empfindung im Unterschiede vom Empfinden).

Für uns ist es aber zugleich das Empfindende, und eben deshalb steht es für uns, insofern es empfindet, nur erst in einem relativen, und zwar in seinem ersten relativen Ruhepunkte; denn für uns ist es zugleich noch entzweit in das Empfindende und das Empfundene, in das Ich und das Es, in das objektive und subjektive, reelle und ideelle, begrenzte und unbegrenzbare Ich. Die Empfindung als das Empfundene ist ein begrenztes Ich; im Empfundenen ist der Widerstreit der gegensätzlichen Seiten seiner Tätigkeit „fixiert" (III, 399). Das empfindende Ich ruht in dem Empfundenen relativ, das Empfundene ist das relativ zur Ruhe, relativ zu sich selbst Gekommene, das relativ absolut — das relativ es selbst gewordene Ich. Das Ich würde nicht einmal empfinden, es würde als Empfindendes kein Ich sein, wenn es nicht im Empfundenen zu relativer Ruhe gekommen wäre, relativ sich selbst gefunden hätte, relativ sich selbst im Empfundenen empfände. Nur so läßt sich das Problem des Empfindens, — es läßt sich nur idealistisch, nur transzendentalphilosophisch lösen; die Sensualisten sehen nicht einmal das Problem, weil sie vergessen, daß das Empfinden eine Tätigkeit des Ichs, das Empfundene ein Produkt dieser Tätigkeit ist, weil sie die Beziehung des Empfundenen zum Ich,

d. h. den Akt des Empfindens vernachlässigen: schon diese Beziehung (und nicht erst die auf den Gegenstand der Erfahrung) ist eine transzendentale, schon in ihr steckt das ganze Erkenntnis-Problem. Die Sensualisten könnten nicht einmal Sensualisten sein, sie könnten die Empfindung (d. h. das Empfundene) gar nicht verabsolutieren (was sie tun, indem sie das Empfundene vom Ich ablösen, es als ein „Selbst"-„Ständiges" behandeln), wenn das Empfundene nicht wirklich ein relativ Absolutes, Abgelöstes, ein „Stehendes", — nämlich vor dem Ich für das Ich Da-Stehendes, Fixiertes wäre.

Der Sensualist ist der Philosoph, der, ohne es zu wissen, das empfindende Ich zum absolut Absoluten, der den relativen Halt, den das Ich am Empfundenen hat, zum absoluten Halt, zum „Stand-punkt" des Philosophierens macht. Aber das bloß empfindende Tier philosophiert nicht; der Sensualist kann sich selbst als Sensualisten nicht begreifen, weil er schon über das Empfundene, ja sogar über das empfindende Ich hinausgegangen sein muß, um auch nur das Empfundene als Absolutes denken, — um auch nur Sensualist sein zu können! Der Sensualist bezeugt eben dadurch, daß er das Empfundene als Absolutes denkt, die Wahrheit des transzendentalen Idealismus, welcher erkennt, daß diese Verabsolutierung nur möglich ist, weil das Ich im Empfundenen sich selbst empfindet, weil es im Empfundenen relativ sich selbst findet, oder weil das Empfundene relativ selbst das Absolute, das Ich ist.

Das Ich wäre kein Ich, wenn es nur empfände, wenn es nur das Empfundene, nur ein Es wäre, wenn es im Empfundenen absolut zur Ruhe oder zu absoluter Ruhe kommen könnte, — es wäre nicht einmal ein empfindendes Ich. Es ist empfindendes Ich nur, weil es zugleich auch als solches nicht zur Ruhe kommt, weil die Tätigkeit im Empfinden nicht absolut endet. Der Widerstreit seiner selbst ist in dem Produkte des Empfindens nur relativ, nicht

absolut beigelegt, die Bewegung nur relativ still-gestellt. Das Ich kann in dem Empfundenen nicht verharren, weil es ein Ich ist, und weil die Gegensätzlichkeit zwischen dem Empfundenen und dem Empfindenden, zwischen der fixierten und der unbegrenzten Tätigkeit, zwischen dem geeinten Objektiv-Subjektiven, in dem es sich gefunden, und seiner zwiespältigen Subjekt-Objektivität für das Ich selbst zur Gegensätzlichkeit werden, oder weil der nur relativ geschlichtete Streit für das Ich selbst „empfindbar" werden muß. Wenn aber das Ich sich der Relativität des Empfundenen bewußt werden soll, so muß es das Empfundene auf sich beziehen, es muß sich mithin seiner selbst als des Beziehungspunktes bewußt werden, d. h. es muß sich selbst als empfindend anschauen. Dadurch wird es erst Ich für sich selbst; aber dieses angeschaute Ich ist, weil es sich im Gegensatze zum Es anschaut, ebensowenig das absolute Ich, wie das empfundene Es dieses Ich war; indem es sich als empfindend anschaut, schaut es sich als begrenzt an, und zwar als begrenzt durch das Empfundene, das ihm eben dadurch zum Gegenteile seiner selbst, zu dem ihm Fremden, zum bloßen Stoffe seines Empfindens wird. Auf diese Gegensätzlichkeit versteift sich der Dogmatiker, der Ding an sich und Ich an sich scheidet (III, 423). In der Tat ist das empfindende Ich als bloß angeschautes und eben deshalb dem Es entgegengesetztes ein Ich nur an sich, oder ein Ich in der Situation des Gegenstandes; denn das angeschaute und das anschauende sind nur für uns, nicht für das anschauende Ich identisch; das Ich schaut mithin zwar das Ich, und insofern sich selbst, aber es schaut sich als durch das Empfundene begrenzt, und insofern nicht sich selbst an. Die Gegensätzlichkeit von Empfundenem und Empfindendem wird für uns zur Gegensätzlichkeit der begrenzten Tätigkeit des Empfindens und der unbegrenzten des Anschauens; das Ich muß diesen seinen Widerstreit mit sich selbst beizulegen, es muß

beide Tätigkeiten zu vereinigen oder in einem neuen Produkte zu fixieren streben: so erzeugt es das Objekt oder das Ding als ein „außerhalb" seiner selbst sich Gegenüber-Stehendes, Gegen-ständliches, in dem es, wie zuerst im Empfundenen, relativ ruht, relativ absolut wird. Was vorher nur für den Dogmatiker war: das Ding an sich, wird jetzt für das anschauende Ich selbst; das Ich wird produktiv anschauend oder anschauend „in der zweiten Potenz" (ebda. 426).

Wie das empfindende Ich nicht hätte empfinden können, wenn im Empfundenen nicht seine Tätigkeit sich fixiert, wenn es sich nicht selbst in ihm oder es in sich gefunden hätte, so könnte es auch nicht produktiv anschauen, wenn es nicht in dem nunmehr entstandenen Es, dem Ding-Objekte, sich selbst anschaute und seine Bewegung relativ still stellte. Indem es aber für uns sich selbst als Es anschaut, gerät es aufs neue mit sich in Widerspruch, zeigt sich der Widerspruch für uns in zweiter Potenz. Wir wissen, daß es das Ich ist, welches sich selbst im produktiven Anschauen relativ begrenzt und als Produkt anschaut, oder daß das Ich nur ein Objekt-Anschauendes ist, weil es zugleich in seinem Produkte nicht zur Ruhe kommt, in dem ihm Gegen-ständlichen nicht absolut „steht"; aber das Ich weiß es nicht, weil es eben das Ding und nicht sich, nicht sein produktives Anschauen anschaut. Für das objektanschauende Ich hat sich alle Tätigkeit, alle Absolutheit im Objekt konzentriert: das Objekt ist ihm an die Stelle des absoluten Ichs gerückt und so zum „tätigen" Ding geworden, das in ihm, dem bloß Empfindenden, die Empfindung erzeugt, — zum Ding an sich, welches das Subjekt „affiziert". In Wahrheit aber oder für uns ist das Ding an sich nicht an sich, sondern am Ich; es ist die Grenze des produktiv-anschauenden Ichs, das in der Grenze zugleich Ich und Nicht-Ich, ideell und reell, subjektiv und objektiv, begrenzt und unbegrenzbar ist: das Objekt des produktiven Anschauens ist

daher kein absolut, sondern nur relativ „Stehendes"; die produktive Anschauung ist das Vereinigende, sie ist eine Anschauung, „welche zwischen dem Ding und dem Ich schwebend etwas hervorbringt, das zwischen beiden in der Mitte liegt, und indem es beide auseinander hält, ein gemeinschaftlicher Ausdruck beider ist" (ebda. 435)[1]). Soll das Ich, welchem das Ding vor-schwebt, welchem es „erscheint", nicht nur das objekt-anschauende, sondern identisch mit dem sich selbst anschauenden, — soll es wahrhaft Ich sein, so muß es wiederum auf die Beziehung seiner selbst zum Objekte, es muß auf sich, auf sein produktives Anschauen reflektieren. Damit beginnt die zweite Epoche der Entwicklung des Selbstbewußtseins, die von der produktiven Anschauung bis zur Reflexion fortgeht. Auf diesem Wege wird das Ding für das sinnliche Anschauen zu dem in Raum und Zeit befindlichen, kategorial geformten Ding der Erscheinungswelt, das Ich aber zum sich leiblich erscheinenden, organisierten, individuellen.

Das produktiv anschauende Ich ist Intelligenz — aber nicht für sich. Damit es für sich zur Intelligenz werde, muß es sich von seinem Objekt losreißen und seine Tätigkeit anschauen; aber insofern es sich als sinnlich anschauend anschaut, schaut es sich wiederum als begrenzt an, und zwar durch das sinnliche Objekt; um diese Grenze zu überwinden, muß es sich des Widerstreits in sich selbst bewußt werden; es muß die das Objekt produzierende Tätigkeit als begrenzte von der ursprünglich unbegrenzbaren Tätigkeit oder die auf das Objekt gehende, äußere von der

1) Hieran knüpft Schelling die „Deduktion der Materie" im naturphilosophischen Sinne. Das Ding ist Materie, insofern in ihm die Tätigkeiten des Ichs als „fixierte, ruhende Tätigkeiten, d. h. als Kräfte, erscheinen" (III, 440). Die Konstruktion der Materie vollendet sich (wie in der gleichzeitigen Allgemeinen Deduktion des dynamischen Prozesses) in der Schwerkraft und potenziert sich in Magnetismus, Elektrizität und Chemismus (ebenda 444 ff.).

inneren Anschauung unterscheiden (ebda. 459). Das Ich kann über die durch das Sinnending gesteckte Grenze nur hinausdringen, indem sie ihm als eine zufällige erscheint. Zufällig erscheint sie ihm, insofern es sich durch sie nicht absolut, sondern nur relativ beschränkt oder gebunden, insofern es sich trotz der Gebundenheit an das Objekt frei fühlt, statt des angeschauten ein anderes zu produzieren. Dadurch bestimmt es die Akte seiner Produktion als zeitliche und die Produkte als räumliche. Zeit und Raum sind die Formen, die es dem Ich möglich machen, innere und äußere Anschauung zu trennen (ebda. 466). Das Ich muß aber, wenn anders es seine Identität wahren will, die Getrennten in eins setzen. Diese vereinende Tätigkeit kann nur wieder die äußere Anschauung sein, denn „der äußere Sinn ist notwendig auch innerer [weil die Tätigkeit, die begrenzt wird, in der Grenze mit der begrenzenden eins ist], da hingegen der innere nicht notwendig auch äußerer ist [weil die begrenzende Tätigkeit zugleich unbegrenzbar ist]" (ebda. 459). Das Objekt der äußeren Anschauung soll zugleich Objekt der inneren, d. h. es soll räumlich und zeitlich zugleich bestimmt sein; das ist nur möglich, wenn im Objekte die Substanz (als räumlich ausgedehnte, extensive Materie) von ihren Akzidenzen (als zeitlich wechselnden, intensiven Qualitäten) unterschieden wird. Als zeitliches wird das raumerfüllende Ding ein qualitativ wechselndes, das zeitlich sich wandelnde wird umgekehrt als raumerfüllendes „fixiert" (ebda. 469).

Die synthetische Vereinigung der inneren und äußeren Anschauung im Objekte kann jedoch den Widerstreit nicht absolut aufheben, die Produktivität nicht erschöpfen, denn der Gegensatz besteht zwischen dem Substantiellen und dem Akzidentellen im identischen Objekte fort und muß für das Ich zum Verschwinden gebracht werden. Das geschieht, indem die Intelligenz die akzidentellen Veränderungen kausal verknüpft: „. . . als Ursache ist jedes [Objekt] Substanz,

denn es kann als Ursache erkannt werden nur, insofern es als beharrend angeschaut wird, als Wirkung ist es Akzidenz" (ebda. 476). Die Vereinigung von Substanz und Akzidenz in demselben Objekte wird dadurch herbeigeführt, daß es zugleich als Ursache und als Wirkung angeschaut wird: so aber muß jedes Kausalverhältnis bestimmt werden; es beruht auf dem der Wechselwirkung. Diese findet ihre Vollendung in der Anschauung der Totalität aller Objekte; da die Totalität aber selbst als Objekt nicht anschaubar ist, muß das Ich ins Unendliche Objekte produzieren. Der dadurch entstehende Widerspruch zwischen der Tendenz des unendlichen Produzierens und derjenigen, die Totalität anzuschauen, läßt sich für uns nur durch Unterscheidung der absoluten und endlichen Intelligenz auflösen: für die absolute ist das Universum „Eine [mit der Intelligenz selbst identische] absolute Synthesis" (ebda. 481), für die endliche entsteht es durch allmähliche Synthesis der Teile, indem das Ich sich selbst in der Zeitreihe „an einem bestimmten Punkt eingreifend" (ebda. 482), d. h. als empirisch-individuell erscheint. Beide Intelligenzen sind jedoch (für den philosophischen Betrachter) eine und dieselbe; daher muß erklärt werden, wie für das werdende Ich das unendliche Produzieren und das Anschauen der Totalität eines werden, oder wie das Universum für die Intelligenz endliches Objekt wird: dieses Problem löst der Organismus. Die Intelligenz muß sich selbst daher nicht nur als individuell, sondern als organisiertes Individuum erscheinen (ebda. 495) [1]).

1) Auf dieser Stufe gewinnt die Theorie, daß alle „Vorstellungen" durch eine „Affektion" der Sinnesorgane entstehen, ihre relative Berechtigung; denn das Bewußtsein dieser Affektion geht in der Tat der Reflexion auf den Begriff vorher: das Ich muß als Organismus sich selbst zum Objekt geworden sein, damit die Erhebung über das produktive Anschauen überhaupt möglich wird. Vgl. III, 497.

Indem das Ich sich als Individuum anschaut, schaut es sich als begrenzt an: durch die Synthesis wird wie immer der Gegensatz nur erneuert. Das Ich muß für sich selbst absolute Intelligenz werden und wird es durch Reflexion. Damit beginnt die dritte Epoche der Geschichte des Selbstbewußtseins, in welcher das, was bisher nur philosophisch abgeleitet wurde: das Bewußtsein (nicht der räumlich-zeitlich, durch Wechselwirkung verbundenen und im Organismus zur Totalität sich zusammenschließenden Objekte, sondern) des Raumes und der Zeit, sowie der Kategorien „in das Ich selbst gesetzt wird" (ebda. 505). Die Akte der Reflexion sind nicht mehr solche des produktiven Anschauens oder des synthetischen Vereinigens, sondern solche, die sich auf diese Akte zurückbeziehen und sie analysieren. „Der Standpunkt der Reflexion ist also identisch mit dem Standpunkte der Analysis ..." oder der Abstraktion. Das Ich gelangt zur Reflexion, indem es die Handlungen, durch die ihm die Objekte entstehen, absondert von den Objekten. Das abgesonderte Handeln der theoretischen Intelligenz nennen wir Begriff. Im Urteil wird der Begriff (als Prädikat) ursprünglich vom Objekt getrennt und mit der dem Begriffe zugrunde liegenden Anschauung (dem Urteilssubjekt) wieder vereinigt, ihre ursprüngliche Identität wird wiederhergestellt (ebda. 508). Die Urteilssynthesis ist aber eine reproduktive, nicht mehr wie die des Objekts selber eine produktive: durch sie wird der Begriff schematisiert, in Anschauung zurückverwandelt.

Das Urteil ist ein Akt der Reflexion; das soeben betrachtete empirische Urteil aber nur Akt einer Reflexion auf das Produzieren bestimmter Objekte, es führt die analytische Abstraktion nicht zu Ende und gelangt daher nicht zur Absonderung der Handlungen der absoluten von denen der empirischen Intelligenz. Zu diesem Zwecke muß das Ich Anschauung und Begriff so radikal trennen, daß auf der einen Seite nur das begrifflose Anschauen, auf der

anderen nur der anschauungslose Begriff bleibt: dies geschieht auf der Stufe der transzendentalen Abstraktion (ebda. 512). Das unbestimmte Anschauen in reflektierter Abgezogenheit angeschaut ist der Raum, die reinen Begriffe sind die logischen Urteilsformen, das beide Vermittelnde ist das transzendentale Schema: die Zeit; die schematisierten reinen Begriffe sind die Kategorien. Schelling deduziert hier als eine für die Entwicklung des Selbstbewußtseins notwendige Durchgangsstufe den Standpunkt der kritischen Logik (ebda. 513 ff.). Er betont aber im Gegensatze zu Kant, daß die Kategorien nicht „bloß logische Begriffe . . ., sondern wirkliche Anschauungsformen sind" (ebda. 514). — Durch die transzendentale Abstraktion reißt sich das Ich von jedem bestimmten Objekte los; es muß jetzt dazu fortgehen, auf den Akt der transzendentalen Abstraktion selbst zu reflektieren: dadurch erhebt es sich erst über seine Beziehung zu den Objekten überhaupt, es schaut sich als absolute, nicht mehr an Objekte gebundene, als frei handelnde Intelligenz an. „Da nun aber diese Handlung, welche eine absolute Abstraktion ist, eben deswegen, weil sie absolut ist, aus keiner anderen mehr erklärbar ist, so reißt hier die Kette der theoretischen Philosophie ab; und es bleibt in Ansehung derselben nur die absolute Forderung übrig: es soll eine solche Handlung in der Intelligenz vorkommen, aber eben damit schreitet die theoretische Philosophie über ihre Grenze und tritt ins Gebiet der praktischen, welche allein durch kategorische Forderungen setzt" (ebda. 524).

Die praktische Philosophie.

Die absolute Abstraktion ist nur erklärbar durch ein Handeln des Ich auf sich selbst (das Ich zergliedert sich, indem es auf sich reflektiert), d. h. durch den Willen. Als Wille wird das empirische Bewußtsein erstmalig Selbstbewußtsein, oder es wird das absolut Identische, was

es ursprünglich und in Wahrheit ist, für sich selbst (ebda. 534); zugleich trennt sich für das Ich das praktische Selbstbewußtsein vom theoretischen Gegenstands- oder Weltbewußtsein. Vom ursprünglichen, absoluten Selbstbewußtsein aber bleibt der Wille dadurch unterschieden, daß er empirisch ist, oder vielmehr „den empirischen [zeitlichen] Anfang des Bewußtseins macht" (ebda. 537). Daher steht der Philosoph, der den Willen anschaut, wiederum vor einem Widerspruche: das Wollen fällt in die Zeit und ist zugleich ein Akt, der sich über die Zeit selbst erhebt, ein Akt des sich selbst bestimmenden, durch keine Objekte bestimmten Ich. Wie läßt sich dieser Widerspruch überwinden? Die jetzt folgenden Ausführungen sind außerordentlich subtil; Schelling zeigt sich hier als ein Meister der Untersuchung und Darstellung, weshalb diese auch inhaltlich höchst bedeutenden Gedankengänge etwas genauer wiedergegeben werden sollen: das Gerede von dem „romantisch" philosophierenden Schelling, das meistens von denjenigen am lautesten erhoben wird, die am wenigsten fähig sind, seine Philosophie im einzelnen zu verstehen und zu würdigen, muß vor der kritischen Schärfe und gewissenhaften Strenge dieser schwierigen Deduktionen verstummen. Was von Kant, von Fichte und von ihm selbst bis dahin über die Probleme der praktischen Philosophie gesagt worden war, schmiedet Schelling zu einer geschlossenen Kette von Gedanken zusammen.

Die Willenshandlung ist erklärbar und unerklärbar zugleich; erklärbar, sofern sie theoretisch als zeitlich bedingte verstanden wird, unerklärbar, sofern sie Bedingung aller theoretischen Handlungen und daher zeitlich unbedingt ist. Dasselbe gilt zwar für alles Handeln der Intelligenz, — das Unterscheidende der Willenshandlung aber ist, daß diese Doppelheit nicht nur dem philosophischen Betrachter, sondern dem wollenden Ich selbst bewußt ist: denn es ist wollend nur, insofern es sich als das bestimmende, somit unbedingte und dennoch auch bestimmte weiß. Der Widerspruch läßt

sich daher auch so fassen: das Ich muß theoretisch vorstellen, um wollen zu können, das Vorstellen bestimmt das Wollen; andererseits aber geht der Wille als Wille den Vorstellungen voraus, er ist unabhängig von ihnen und bestimmt sie. Die Vorstellungen, die den Willen bedingen, können daher nicht die bisher abgeleiteten rein theoretischen Anschauungen (die Objekte, Objektsbegriffe oder Kategorien), sondern sie müssen ihrerseits durch den Willen bedingt sein. Der bedingte und der bedingende Wille können nicht derselbe sein, wenn anders der Widerspruch nicht unaufhebbar werden soll. Jeder empirische Wille ist als Wille immer schon durch einen anderen Willen bedingt: eben dadurch ist er empirischer Wille. Oder: die Selbstbestimmung macht das Ich erst zum Ich (denn es ist ein Ich nur, insofern es sich selbst als den Urheber seiner selbst weiß); aber um sich selbst bestimmen zu können, muß das Ich schon für sich selbst ein wollendes Ich sein. Jedes Ich setzt somit sich als Willen schon voraus, um wollen zu können. „Ich muß also das Wollen schon gewollt haben, ehe ich frei handeln [mich bestimmen, d. h. wollen] kann, und gleichwohl entsteht mir der Begriff des Wollens, mit dem des Ichs, erst durch jene Handlung [des Wollens]" (ebda. 541). Das Ich muß sich als wollendes schon gesetzt haben, ehe es will; das ist nur möglich, wenn es ein anderes Ich vorstellt, in dem es dennoch sich selbst erblickt als wollend, oder wenn mir mein eigenes Wollen als das Wollen einer anderen Intelligenz erscheint, d. h. als eine Forderung, die an mich ergeht. Dadurch wird die Frage aufgeworfen: „wie denn überhaupt Intelligenzen aufeinander einwirken können?" (ebda. 543).

Die oberste Bedingung dafür ist, daß die Individuen ein und dieselbe Objektwelt vorstellen. Aber als Individuum stellt jedes Ich eine andere Welt vor, denn als solches setzt es an einem zeitlich und räumlich bestimmten Punkte mit seinem produktiven Anschauen ein, es hat seinen eigenen

point de vue; Individualität bedeutet Einschränkung der absoluten Intelligenz, Bestimmtheit ihrer Produktionen. Die Gemeinsamkeit der Welt kann für die Individuen nur gewahrt bleiben, wenn sie um diese Einschränkung wissen oder wenn sie sich ihrer selbst als Individuen bewußt sind; das aber ist wieder nur möglich durch das Bewußtsein anderer Intelligenzen. Dieses Bewußtsein wird mir vermittelt, indem ich die anderen Individuen nicht nur theoretisch als Objekte in meiner Welt anschaue, sondern indem ich sie zugleich praktisch als sich selbst bestimmende Intelligenzen anerkenne. Die Einwirkung der Intelligenzen aufeinander wird also nicht dadurch bedingt, daß sie Glieder einer ihnen gemeinsamen Welt sind; sondern umgekehrt wird dadurch, daß die Intelligenzen gegenseitig für einander Intelligenzen sind, das Bewußtsein einer ihnen gemeinsamen, objektiven Welt erst möglich [1]); sie können aber Intelligenzen für einander nur werden, indem sie sich gegenseitig die Sphäre ihres Wollens bestimmen: auf einander als wollende Intelligenzen wirken. Oder: die Einschränkung, die durch meine Individualität gesetzt ist, kann mir nur als solche bewußt werden, nicht indem ich theoretische, sondern indem ich praktische Intelligenz bin, und ich kann praktische Intelligenz nur sein, indem ich mich in meinem Wollen eingeschränkt, durch das Wollen anderer Individuen begrenzt weiß. Das heißt aber: meine Freiheit ist nur möglich dadurch, daß sie eingeschränkt ist, und „gewisse freie Handlungen müssen, noch ehe ich frei bin, für mich unmöglich gemacht sein" (ebda. 549). Wenn ich mich zum Bewußtsein meiner Freiheit erheben will, muß ich daher zugleich zum Bewußtsein meiner Eingeschränktheit erwachen: ich kann zur Freiheit nur durch Erziehung gelangen, d. h. dadurch, daß ich mich frei-

1) „Nur dadurch, daß Intelligenzen außer mir sind, wird mir die Welt überhaupt objektiv" (ebenda 555).

willig dem Willen anderer als meinem eigenen Willen unterordne (ebda. 551). Ich kann nur Ich werden durch das Du.

Die Anerkennung anderer Intelligenzen ist die Bedingung für mein Bewußtsein einer überindividuellen, objektiven Welt und zugleich für das Bewußtsein meiner Freiheit. Die Individualität, sagt Schelling deshalb, ist der „Wendepunkt der theoretischen und praktischen Philosophie . . .“ (ebda. 552). Es muß nun gezeigt werden, wie mein Wollen mir zum Objekte werden, oder wie mir meine Willenstat, obwohl sie die meinige ist, doch als eine objektive erscheinen kann, d. h. als eingreifend in die Welt des theoretisch Objektiven, als „sichtbarer Ausdruck“ meines Wollens (ebda. 557). Die Willenstat ist etwas Innerliches, Subjektives, eine Handlung, wie die des produktiven Anschauens; alles Objektive ist etwas Angeschautes, Produkt des Anschauens. Wie kann die Willenstat für mich objektiv werden, sich äußern? Nur dadurch, daß ich als Wollender mich zugleich als Anschauenden bestimme, oder daß ich das Objekt so verändere, daß es mir nicht mehr nur als Produkt meines Anschauens, sondern zugleich als der verwirklichte Begriff meines Wollens erscheint, — dadurch daß ich nicht auf den Begriff des Objekts, sondern auf den „Begriff dieses Begriffs“ erflektiere: auf den Zweck (ebda. 552). Wenn ich das Produkt nur durch den Zweck meines Wollens als Objekt denken kann, so leuchtet mir aus ihm mein Wille hervor. Ich kann aber als Wollender mich zugleich als Anschauenden nur bestimmen, weil ich als der eine und als der andere das eine identische Ich bin, oder weil „Handeln und Anschauen ursprünglich Eines“ sind: „Das Anschauende angeschaut ist das Handelnde selbst“ (ebda. 565). Und umgekehrt: „was uns als ein Handeln auf die Außenwelt erscheint, ist idealistisch angesehen nichts anderes als ein fortgesetztes Anschauen“ (ebda. 567). Der transzendentale Idealismus allein kann also das Problem lösen, wie der Wille zur Tat werden, das Subjektive ins Objektive übergehen

kann. Für den in der Sinnenwelt Handelnden wird er zum Standpunkt des „gemeinen Bewußtseins“: das Objektive wird ihm zur Erscheinung des subjektiven Zweckes und dieser zum An-sich der Erscheinung [1]).

In der angeschauten Tat bleibt aber der Widerspruch, daß sie einerseits Tat des nie erscheinenden Willens und andererseits Wirkung meines Leibes ist, oder daß ihre Ursache einerseits als eine freie und andererseits als eine naturnotwendige gedacht werden muß. Wären beide Ursachen für mich ununterscheidbar, so wäre meine absolute Freiheit aufgehoben (ebda. 571). Indem also die Frage beantwortet wurde, wie mir mein Wollen objektiv werden könne, ging mir der absolute Wille verloren. Indem mir in der Willensäußerung anschauende und handelnde, ideelle und reelle Tätigkeit als identisch erscheint, werde ich gezwungen, der erscheinenden die ideelle als unbegrenzbare Tätigkeit entgegenzusetzen. Diese Tätigkeit muß mir im Gegensatze zur erscheinenden Willensäußerung als eine solche objektiv werden, die ihrem Wesen nach nie Erscheinung werden kann, d. h. als eine schlechthin geforderte, als Sittengesetz. Gegenüber der geforderten wird mir die erscheinende Willenstat zur unfreien, die nicht aus dem Gesetze, sondern aus dem Triebe stammt. Daher kann mir mein freies Wollen nur objektiv werden, insofern ich mich als freiwilliger Urheber triebhafter Handlungen, oder insofern ich mich als durch den Trieb bestimmt und als frei wollend zugleich weiß; dann wird mir die Freiheit als meine Willkür erscheinen, die mir die Wahl läßt, mich durch den Trieb oder durch das Gesetz selbst zu bestimmen. Frei im transzendentalen Sinne ist also der Wille nicht als der dem empirischen entgegengesetzte, absolute: denn dieser steht unter keinem Gesetze und

1) Man erinnere sich daran, daß Fichte gesagt hatte, die Dinge an sich sind so beschaffen, „wie wir sie machen sollen“ (vgl. oben Bd. I, 362).

„ist selbst über die Freiheit erhaben" (ebda. 577), sondern als der sich erscheinende, d. h. als der empirisch eingeschränkte absolute Wille. „Insofern aber der absolute Wille erscheint, kann er, um als absoluter zu erscheinen, nur durch die Willkür erscheinen" (ebda.): in der Willkürfreiheit spiegelt sich die Dialektik des Wollens, — des Ich, insofern es als endliches absolut und als absolutes endlich ist. Läßt dieser Widerspruch sich lösen, kann die aus der Willkür entspringende Handlung für mich eine durch den Trieb und zugleich durch das Gesetz bestimmte, eine nicht nur wahlfreie, sondern auch sittlich freie sein? Das ist nur möglich, wenn zwischen dem, was in der Sinnenwelt nach Naturgesetzen geschieht, und dem Sittengesetze für mich eine Harmonie besteht. Dann erst wird mir auch das Wollen selbst widerspruchlos werden, denn das, was das Gesetz fordert, und das, wonach der Trieb drängt, wird als eines und dasselbe gewollt werden können. „Dieses schlechthin Identische, der in der Außenwelt herrschende reine Wille, ist das einzige und höchste Gut" (ebda. 582).

Bedingung dafür, daß sich das höchste Gut anstreben und verwirklichen läßt, ist eine Regelung der Willkür, die das Wollen der Individuen so vereinigt, daß die Triebe eingeschränkt und mit dem reinen identischen Willen aller in Uebereinstimmung gebracht werden: dies geschieht durch die Rechtsordnung, die den Einzelnen bestimmt, sich ihr zu unterwerfen, indem sie durch die Strafe unmittelbar auf die eigennützigen Triebe wirkt und so eine „zweite Natur" ins Leben ruft: das Rechtsgesetz ist „ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit" (ebda. 583). Das Bestehen einer Rechtsverfassung bleibt aber immer abhängig davon, ob die Triebe der Individuen sich durch sie beherrschen lassen, und diese Herrschaft kann, da die zweite Natur nicht mit der ersten identisch ist, niemals eine vollkommene sein, — zumal die Rechtsverfassung sich immer nur als die eines

einzelnen Staates durchzusetzen vermag, die Staaten untereinander aber wiederum Individuen sind, deren Willen miteinander in Einklang gebracht werden müssen, was nur durch eine Föderation oder einen Staat aller Staaten geschehen könnte, dessen Entstehen dem Verlauf der Geschichte überlassen ist. Geschichte verlangt daher ihrem Begriffe nach eine Vereinigung von Natur und Freiheit, die über das Wollen der Individuen hinausgeht. Geschichte setzt zwar dieses Wollen voraus — deshalb ist sie nicht Natur — aber nur sofern die Individuen als Glieder der Gattung verstanden werden, als Wesen, „welche ein Ideal vor sich haben, das nie durch das Individuum, sondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann" (ebda. 589). Die Verwirklichung dieses Ideals, die den einzigen Inhalt der Historie (Geschichtswissenschaft) ausmacht, überragt jedes individuelle Tun, sie kann daher nur „ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen sein" (ebda. 593); sie läßt sich nur als möglich denken, wenn sich im Gange der Geschichte jene Harmonie zwischen unwillkürlicher Naturgesetzmäßigkeit und Willkürfreiheit herstellt, die schon Bedingung für die Aufhebung der Willensdialektik war. Die Macht, die darüber entscheidet, in welches Verhältnis Natur und Freiheit sich setzen, nennen wir Schicksal oder Vorsehung, den Glauben daran, daß die Vorsehung die freien Handlungen der Individuen mit der Notwendigkeit des objektiven Geschehens harmonisch vereinigt, Religion. Das Objekt des Glaubens ist daher nicht eine moralische Weltordnung (denn eine solche kann nur durch den freien Willen erzeugt werden), sondern das, worin das Subjektive und das Objektive absolut identisch sind, das deshalb selbst weder ein Subjektives noch ein Objektives ist, sondern etwas, worin „sich nichts unterscheiden läßt" (ebda. 602).

Die praktische Philosophie mündet in die Natur-Teleologie aus, die — als spekulative Physik — die

Natur so erkennt, daß sie der durch die Willensdialektik postulierten Harmonie des Gegensätzlichen entspricht, d. h. daß sie das objektive Geschehen zwar als ein gegen den zwecksetzenden, freien Willen indifferentes, dennoch zweckmäßiges, die Natur mithin im Ganzen als ein absolut organisches Wesen begreift. Was aber so für den Philosophen objektiv wird, muß es auch für das Ich selbst werden, in einer Anschauung, in der das Ich für sich selbst zwecksetzend und unwillkürlich, bewußt und bewußtlos zugleich wird: eine solche ist die Kunstanschauung, die im Kunstwerke sich objektiviert. „Da die Produktion ausgegangen war von Freiheit, d. h. von einer unendlichen Entgegensetzung der beiden Tätigkeiten, so wird die Intelligenz jene absolute Vereinigung beider, in welcher die Produktion endet, nicht der Freiheit zuschreiben können . . .; sie wird sich durch jene Vereinigung selbst überrascht und beglückt fühlen, d. h. sie gleichsam als freiwillige Gunst einer höheren Natur ansehen, die das Unmögliche durch sie möglich gemacht hat" (ebda. 615). Daher kann es nur der Kunst gelingen, „unser unendliches Streben zu befriedigen und auch den letzten und äußersten Widerspruch in uns aufzulösen" (ebda. 617).

Kritische Betrachtung.

Die Philosophie der Kunst soll das dialektische Problem lösen, sie soll den transzendentalen Idealismus so vollenden, daß er zur geeigneten Grundlage für die Naturphilosophie wird und deren ontologische Spekulation rechtfertigt. Aber nicht die Philosophie der Kunst, sondern die Kunst selbst wird von Schelling als Zeuge aufgerufen, der die bedrängte Vernunft stützen und den Streit, in dem sie mit sich selber liegt, zu ihren Gunsten beilegen soll. Nicht der denkenden Vernunft, sondern der nicht denkenden und nicht zu denkenden ästhetischen Anschauung wird das entscheidende, friedestiftende Wort in den Mund gelegt; deshalb hört Schellings Sprache auch

dort, wo er an das Ende des Systems gelangt (wie die oben S. 82 f. angeführten Stellen beweisen) auf, philosophisch, begrifflich zu sein und wird bildnerisch, gleichnishaft, „schön“: sie wird selbst Sprache der Kunst. Nicht die Wissenschaft löst das Rätsel der Natur, sondern die Poesie. „Könnte das Rätsel sich enthüllen, würden wir . . .“; wir, d. h. die Philosophie kann also das Rätsel nicht enthüllen, der Wissenschaft bleibt das Tor verschlossen, nur die Dichtung öffnet es, die Dichtung und — die intellektuelle Anschauung, auf der das ganze System als auf seinem Grundsteine ruht. Schelling bleibt also eigentlich auf dem Standpunkte, den schon Kant in seiner Kritik der Urteilskraft einnimmt, stehen. Auch Kant hatte dem Kunstwerk die Rolle des Natur und Freiheit verbindenden Mittelgliedes zugewiesen, und hinzugefügt: die Vernunft kann über dieses Mittelglied nur „subjektiv“ reflektieren, sie kann es „objektiv“ nicht denken. Schellings Ausführungen bestätigen im Grunde genommen diesen Satz. Zwar reflektiert Schelling nicht nur über die Kunst, sondern macht die Philosophie der Kunst zum spekulativen Schlußgliede des Systems, zur Schlichterin des dialektischen Widerstreits; aber dies ist vielmehr nur seine Absicht, seine Intention. Die Reflexion will Schelling durch die ästhetische Anschauung vertiefen, den kritischen durch einen ästhetisch-spekulativen Idealismus überbauen; aber wenn wir scharf zusehen, wie er diese Absicht ausführt, so erblicken wir eine leere Stelle. Zwar läßt Schelling die reflektierende Sprache verstummen, aber nur um sie mit der poetischen zu vertauschen; zwar wickelt er den endlos scheinenden Faden der Dialektik ab, aber nicht, indem er das Ende dialektisch ent-wickelt, sondern indem er den Faden zerschneidet: methodisch unterscheidet er sich in dieser Hinsicht nicht von Fichte. Ob ich den Willensakt oder die Kunst zum Letzten mache, ist, so sehr die Gesinnungen, die „Weltanschauungen“, die in beiden Fällen sich äußern, voneinander

abweichen, doch, logisch genommen, gleichgültig; weder der diktatorische Machtspruch der sittlichen Vernunft, noch die dichterisch gehobene Rede des Genies können die befriedigende Lösung des philosophischen Problems ersetzen.

Schelling gelangt tatsächlich auch im System von 1800 nicht über die in der Naturphilosophie gebotene Lösung oder Nicht-Lösung hinaus; der Widerspruch wird im System sowenig aufgehoben wie in der Naturphilosophie, er wird, wie in ihr, vielmehr nur als aufgehoben behauptet[1]. Der „Fortschritt" ist nur der, daß die spekulative Physik sich über seine Aufhebbarkeit überhaupt keine Rechenschaft ablegt, sondern so tut, als bestünde diese Aufgabe nicht, das System aber allen Ernstes an sie herantritt und auf die Kunst verweist, in der sie gelöst sei. Wiederum zeigt sich in diesem Verfahren das Eigentümliche der Schellingschen Ontologie: indem sie die Aufhebung des Widerspruchs, statt sie durch das Denken zu vollbringen, vielmehr der ästhetischen Anschauung überläßt, wird das Ontische vor dem Logischen metaphysisch bevorzugt: diesmal nicht das Ontische der Natur, sondern das des Kunstwerks. Daß die bestehenbleibende Gegensätzlichkeit der realen Kunstwerke und der philosophischen Idee der Kunst (und die Kunst ist, wie die Natur, nur Idee —) die ontologische Spekulation (die Aufhebung des Widerspruchs) zunichte macht, daß die Kunst den Zwiespalt zwischen den realen Kunstwerken und der in ihnen „erscheinenden" Idee in sich birgt und damit die Dialektik erneuert, dies fühlt Schelling zwar dunkel (wie sogleich zu zeigen ist), aber es beunruhigt ihn nicht; oder genauer: es beunruhigt den Verfasser des Systems von 1800 nicht, — denn 1801 wird er den hier noch festgehaltenen Standpunkt des endlichen Idealismus verlassen.

---

1) So sagt Schelling, daß in der absoluten Synthesis „alle Widersprüche zum voraus aufgelöst und aufgehoben sind" (III, 598).

Schelling fühlt den Mangel dieses Standpunkts; das verrät sich einmal darin, daß er sich gezwungen sieht, zu behaupten, daß es „eigentlich nur Ein absolutes Kunstwerk" gibt, „welches zwar in ganz verschiedenen Exemplaren existieren kann, aber doch nur Eines ist, wenn es gleich in der ursprünglichsten Gestalt noch nicht existieren sollte" (III, 627), — hier kommt die Differenz zwischen der Kunst und den Kunstwerken, zwischen der Idee und der Realität, zwischen der Philosophie der Kunst und der Kunst, zwischen dem Logischen und dem Ontischen der Aesthetik bei ihm selbst zur Sprache. Es verrät sich aber zweitens noch prinzipieller. Schelling will „die Kunst" (schon dieser Ausdruck ist zweideutig, weil er die Idee und die Realität meinen kann) nicht nur zum „Dokument", sondern auch zum „Organon" der Philosophie machen, er will nicht nur über die Kunst reflektieren, sondern mit „ästhetischem Sinne" philosophieren; er behauptet die Identität der produktiven Einbildungskraft, — die Fichte für das eigentlich philosophische Vermögen erklärt hatte [1]) — und der ästhetischen: „Die Philosophie beruht also ebensogut wie die Kunst auf dem produktiven Vermögen, und der Unterschied beider bloß auf der verschiedenen Richtung der produktiven Kraft" (III, 351). In letzter Linie sollen also nicht nur Natur- und Transzendentalphilosophie Eine Wissenschaft, sondern es sollen auch Philosophie und Kunst Eines sein: die Kunst ist die objektiv gewordene Philosophie [2]). Aber dieses Einssein bewährt und bewahrheitet sich doch nicht eigentlich in der Philosophie, sondern vielmehr in der Kunst oder in der Philosophie als Kunst. Schelling fühlt also sehr wohl, inwiefern seine Lösung des dialektischen Problems unzulänglich ist, aber er hilft sich mit der Gewaltsamkeit der Behauptung, die Philosophie sei selbst eine Art der Kunst.

1) Vgl. oben Bd. I, 480 f.

2) Vgl. den Zusatz des Handexemplars: III, 625.

Da Schelling das Absolute als dasjenige faßt, das sich noch nicht entzweit oder aber alle Entzweiung überwunden hat (darin der getreue Schüler Fichtes), da er glaubt, daß es sich nur anschauen, nicht aber denken läßt, so sieht er in der Verkündigung des ästhetischen Idealismus den einzigen Ausweg aus dem dialektischen Streite. Die Wissenschaftslehre vermochte ihn nicht beizulegen, weil sie die praktische Vernunft, die ihrem Wesen entsprechend nie aufhören darf, zu streben und tätig zu sein, zum Höchsten machte. Die ästhetische Vernunft dagegen gelangt in der Schöpfung des Kunstwerks an ihr Ziel: der unendliche, weder theoretisch noch praktisch je zu befriedigende Trieb des endlichen Ichs stillt sich in der ästhetischen Produktion, weil die intellektuelle Anschauung, die weder im Denken noch im Wollen sich je wiederherzustellen vermag, im Kunstwerke sich objektiviert, oder weil die endlose Produktivität in ihm ganz im Produkt verschwindet und sich dadurch vollendet. Hier zeigt sich, daß die metaphysische Bevorzugung des Seins vor dem Handeln auch innerhalb der Transzendentalphilosophie selbst sich durchsetzt. Obwohl Schelling sein System prinzipiell als transzendentalen Idealismus, als Ichphilosophie aufbaut, gelangt dennoch der Geist der Naturphilosophie in ihm zum Siege. Denn die Wahrheit der Natur ist nicht das Ich, sofern es künstlerisch produziert, nicht das Genie, das durch sein Wirken seine Endlichkeit zur Absolutheit steigert, sondern das Produkt, das Werk; die Kunst (dieses Wort erweist sich hier zum zweiten Male und in anderer Richtung als doppeldeutig) nicht als Leistung des Subjekts, sondern als das objektiv Geleistete. Das Ich kehrt zur Absolutheit seiner selbst nur zurück, indem es aufhört Ich zu sein, sich objektiviert, ins Objekt über- und in ihm untergeht. Auch das Ich — so läßt sich daher mit dem Schelling des Systems von 1800 sagen — gelangt erst im Kunst-Werk zu seiner

Wahrheit. Nicht nur das Anschauen ist metaphysisch höher als das Denken, sondern das objektiv Angeschaute, Anschaubare ist höher als das subjektive Anschauen: denn es ist das In-sich-Ruhende, das In-sich-Abgeschlossene.

Das Motiv, das Schelling zur Naturphilosophie, zum objektivistischen Idealismus, zum spekulativen Empirismus gedrängt hatte, verschafft sich so innerhalb des ästhetischen Systems erneut Geltung. Der Primat der ästhetischen Vernunft über die praktische bedeutet bei Schelling zuletzt den Primat des Kunstwerks über den Künstler, den Primat des Objektiven über das Subjektive, des Bewußtlosen über das Bewußtsein, — den Primat der durch das Genie erschaffenen Welt über das Ich[1]). Dies ist die transzendentale Form, in der die Naturphilosophie auf dem Boden der Wissenschaftslehre über den Geist der Wissenschaftslehre triumphiert. Zwar sind Natur und Ich vom Absoluten gleich weit entfernt, weil beide nur ins Unendliche streben, sich zu verwirklichen; insofern beide aber im Kunst-Werk (und nicht im Kunst-Wirken) an ihr Ziel gelangen, enthüllt sich die Priorität des Objektiven über das Subjektive. Der ästhetische Idealismus wird von Schelling ganz in den Dienst des Objektivismus gestellt. Der transzendentale Gedanke hat sich damit von seinem Ausgangspunkte weit entfernt. Das erkenntnistheoretische Problem, dessen Lösung im Vordergrunde der Vernunftkritik gestanden, das der Wissenschaftslehre den Namen gegeben hat, ist zurückgedrängt. Der Idealismus des Ich, der schon bei Kant nicht nur der Gesinnung, sondern auch dem philosophischen Prinzip nach praktisch fundiert war und in den Postulaten der sittlichen Vernunft gipfelte, der bei Fichte sich vollends zu einem Systeme gebildet hatte, in dem die Tat des freien, selbstbewußten Willens die Stelle des Absoluten

1) Bezeichnend ist, daß Schelling die Kunst „die mit Bewußtsein produktive Natur" nennt (III, 634; von mir gesperrt).

einnahm, ist einem Idealismus der Natur und der Kunstwelt gewichen, für den das sittliche Handeln nur eine Durchgangsstufe auf dem Wege der Rückkehr eines als Identität schlechthin bestimmten Absoluten zu sich selbst, die Kunst eigentlich nur ein Mittel der Natur ist, das Bewußtsein zu überwinden und die Unbewußtheit zurückzugewinnen.

Und dennoch ist das System, in dem Schelling dem Kantisch-Fichteschen Idealismus diese völlig veränderte Gestalt gibt, auf demselben Boden errichtet, auf dem die Wissenschaftslehre stand: auf dem Boden einer Dialektik, die durch Einschränkung, Entzweiung oder Verendlichung eines über alle Gegensätzlichkeit erhobenen, außerdialektischen, thetischen, durch Denken nicht zu erfassenden und deshalb unbestimmten Absoluten entsteht. Die Verwandlung ist ermöglicht worden durch eben diesen Boden, der von vornherein, wie früher gezeigt worden ist, ein schwankender war und deshalb dem Systeme der Wissenschaftslehre keinen festen Halt gewähren konnte. Der Zwiespalt, in den das Denken durch die Dialektik der Wissenschaftslehre versetzt, und in dem es als Denken belassen worden war, öffnete dem Idealismus der Natur und der Kunst die Tore. Solange zwischen dem absoluten und dem endlichen Ich, zwischen dem Prinzip des Systems und dem System selbst eine leere Kluft gähnt, hat die Willkür Spielraum, diesen Spalt nach Belieben auszufüllen. Spekulativ-logisch unbefriedigend ist sowohl der ethische wie der ästhetische Idealismus. Freilich besteht zwischen beiden, so wie sie durch Fichte und Schelling dargestellt werden, der Unterschied, daß Fichte sich des dialektischen Widerspruches bewußt ist und vorsätzlich, mit „Willen" und um des Willens willen in ihm verbleibt, Schelling aber sich schmeichelt, ihn überwunden zu haben; daß Fichte das zweischneidige Schwert der Dialektik in der „Tat" zerbricht, Schelling aber seine Schärfe nur abstumpft. Bei diesen Problemlösungen kann das Denken nicht verharren, sie versetzen vielmehr dem

endlichen Idealismus den Todesstoß; nur ein gänzliches Verlassen der von ihm eingenommenen Position kann neue Wege eröffnen.

III. Das Identitätssystem.

Das System des transzendentalen Idealismus verfolgte den Zweck, Naturphilosophie und Wissenschaftslehre innerlich und äußerlich zu versöhnen und zu verschmelzen. Die „Darstellung meines Systems" aus dem Jahre 1801 führt innerlich und äußerlich den Bruch mit der Wissenschaftslehre herbei, der sich bald auch auf das persönliche Verhältnis der beiden bis dahin befreundeten Denker ausdehnt. Es ist wahrscheinlich, daß das Dazwischentreten Hegels, der im Januar dieses Jahres nach Jena kam, die Krise beschleunigt hat [1]. — Schelling erklärt in der „Vorerinnerung" zu seinem Werke, er sehe sich „durch die gegenwärtige Lage der Wissenschaft getrieben, früher als [er] selbst wollte, das System . . . öffentlich aufzustellen . . ." (IV, 107). Es ist schon gesagt worden, daß Schelling jetzt den Plan ausführt, der seit dem Jahre 1795 in ihm lebte: das System nach dem Muster des Spinoza darzustellen (vgl. ebda. 113); da aber Aeußeres und Inneres, Darstellungsweise und Dargestelltes bei philosophischen Gegenständen untrennbar miteinander verknüpft sind, so muß die Methode auf die Prinzipien und den Gehalt des Systems zurückwirken: Schelling nähert sich in dieser Schrift mehr als in irgendeiner vorher erschienenen dem Standpunkt, den Spinoza in seiner Ethik einnimmt; das heißt aber, er entfernt sich noch mehr als je vorher vom Standpunkte der Vernunftkritik, den er von jetzt an mit geringschätzigem Tone als den der „Reflexion" bezeichnet. Das System von 1801 soll das „absolute Identitätssystem" sein (ebda.), wobei der Nachdruck auf dem Worte „absolut"

1) Vgl. Hegel I, S. VI (Bemerkungen von Michelet), ferner R. Haym, Hegel, 145 f.; Hutchison Stirling, The secret of Hegel, I (1865), 24 ff.; W. Dilthey, Ges. Schriften IV, 198, 206.

liegt, — denn Identitätssystem ließe sich auch das von 1800, auch die Naturphilosophie, ja auch die Wissenschaftslehre nennen, die genau so wie jetzt Schelling, mit dem Satze der Identität beginnt und von ihm aus alles Weitere entwickelt.

Standpunkt der Darstellung von 1801.

Was bedeutet dieses Wort „absolut"? Was kennzeichnet das System gegenüber der Reflexionsphilosophie Kants und Fichtes, der bisherigen Naturphilosophie und auch gegenüber dem System des transzendentalen Idealismus? Vom Absoluten ging doch auch dieses, ging auch die Wissenschaftslehre aus. Hört Schelling vielleicht jetzt entschlossener als vorher auf, das Absolute als absolutes Ich zu denken, gewinnt die intellektuelle Anschauung so sehr die Oberhand, daß ihr Gegenstand als absolutes Sein, als Spinozasche Substanz oder Natur das Subjekt vollständig verdrängt? Man könnte es nach dem Gesagten erwarten, aber es ist — wenigstens dem ersten Anscheine nach — nicht der Fall. Vielmehr wird in § 1 erklärt: „Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft . . ." und im § 2: „Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles" (ebda. 115). Daß Schelling Vernunft sagt statt Ich, kann als etwas Aeußerliches, als eine bloße terminologische Aenderung aufgefaßt, ja es kann darin sogar eine Wiederannäherung an Vernunftkritik und Wissenschaftslehre gesehen werden, denen die (praktische) Vernunft das Absolute war, im Gegensatze zum ästhetischen Idealismus, der die ästhetisch-intellektuelle Anschauung über diese Vernunft erhoben hatte [1]). Sollte der Spinozismus in der Tat bloß die Darstellungsweise betreffen, die allerdings wesentlich von der bisherigen transzendentalen

1) Zum Ueberfluß beruft sich Schelling dort, wo er den Grundsatz des ganzen Systems, daß nämlich das Sein der Identität selbst das einzige im Satze A = A gesetzte sei, auf den § 1 der Wissenschaftslehre (ebenda 117).

abweicht, da Schelling mit einer „Erklärung" beginnt, darauf zu kurz gefaßten, kategorisch behauptenden, gesperrt gedruckten „Lehrsätzen" übergeht, die bewiesen, und denen „Anmerkungen", „Erläuterungen" und „Zusätze" angeschlossen werden? Oder verbirgt dieser Harnisch auch eine neue Lehre?

Eines fällt sofort auf: der harte, sichere Schritt dieser Paragraphen läßt alle Dissonanz der Dialektik verhallen; der eiserne Ring dieser Beweisketten scheint kein ungelöstes Problem zu dulden. Wie aus steinernen Quadern gefügt steigen die Grundmauern des Systems in die Höhe. Kein Zeichen deutet an, daß menschliche, endliche Vernunft sich mit der absoluten mißt: dieses System will kein bloßer Entwurf, kein Versuch mehr sein, sondern für die Ewigkeit dastehen. Die Produktivität des Schellingschen Denkens scheint in das „absolute Produkt" übergegangen, in dem die Entwicklung zum Stillstand kommt, sich „fixiert". Diese letzte und höchste Stufe, die die Natur der Naturphilosophie und somit diese selbst niemals erreichen durfte, die der ästhetische Idealismus nur im Kunstwerk für erreichbar hielt, ist jetzt von der Philosophie erklommen. Das System beansprucht und wahrt die Geschlossenheit, die Ruhe, die Absolutheit, die vordem nur dem Kunstwerke zugestanden wurde; es scheint selbst jenes „ursprünglichste" Kunstwerk sein zu wollen, von dem das System des transzendentalen Idealismus geredet hat: die Differenz zwischen Philosophie und Kunst scheint jetzt völlig überwunden. Und dieser Schein trügt nicht, sondern erschließt vielmehr das Innere des Systems, den Systemwillen seines Schöpfers, der bald[1])

1) In den aus dem handschriftlichen Nachlaß herausgegebenen, im Winter 1802/03 gehaltenen Vorlesungen über „Philosophie der Kunst" (V, 353 ff.; vgl. IV, 226 f.). — In den Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums (1803) sagt Schelling in völliger Uebereinstimmung mit dem System von 1800: „Die wahre Objektivität der Philosophie in ihrer Totalität ist nur die Kunst" (V, 284).

verkünden wird: „Schönheit und Wahrheit sind an sich oder der Idee nach eins“ (V, 384), und: die Kunst steht „als Darstellung des Unendlichen auf der gleichen Höhe mit der Philosophie: — wie diese das Absolute im Urbild, so jene das Absolute im Gegenbild darstellend“ (ebda. 369). Darüber darf auch der Ausdruck „Vernunft“ nicht täuschen, den Schelling an die Spitze des Systems stellt, um das Absolute mit ihm zu bezeichnen.

Dieser Ausdruck will nichts anderes besagen, als daß nun die Philosophie fähig geworden ist, das Absolute „an sich“ zu erkennen. Nicht das handelnde Ich, nicht die praktische, auch nicht die ethisch-spekulative Vernunft ist hier gemeint, sondern die sich schlechthin wissende, die im System sich erkennende. Nicht das über sich und sein Verhältnis zum absoluten reflektierende e n d l i c h e Ich, sondern das a b s o l u t e selbst erzeugt das System. Die absolute Vernunft ist die spekulative, und sie hat keinen anderen Gegenstand als sich selbst: Reflexion und Selbstsetzung sind nicht mehr geschieden, sondern eins geworden. Das System hat daher aufgehört, Geschichte des werdenden Selbstbewußtseins zu sein, es ist zum Urbild des Absoluten geworden. Die Vernunft ist in Wahrheit „das Sein selbst“, die seiende Idee; sie ist das Absolute, das auch der Naturphilosophie und dem transzendentalen Idealismus zugrunde gelegen hat: das über den Gegensatz von Natur und Ich Erhabene. Mit dem Namen Vernunft soll in keiner Weise der Subjektivität oder dem Ich eine Vormacht vor der Objektivität oder der Natur zugestanden werden: die Vernunft ist gar nichts anderes als jener „Abgrund von Ruhe und Untätigkeit“, von dem die „Allgemeine Deduktion“ gesprochen hat, das „absolut Identische“ oder die absolute Identität selbst. Zwar unterscheidet Schelling zunächst Vernunft und Identität, indem er im § 4 sagt: „Das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft . . . ist das Gesetz der Identität . . .“ (IV, 116), aber bald darauf fließt die Identität als absolute mit dem „Sein“

völlig in eins zusammen: „. . . es gehört zum Wesen der absoluten Identität zu sein . . .“, und dieses „Sein“ ist das der Vernunft selbst: „Die Vernunft ist eins mit der absoluten Identität“ (ebda. 118)[1]. Die absolute Identität aber ist, was sie früher war, die „totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven“ (ebda. 114). Neu ist nur, daß diese Indifferenz jetzt sich selbst erkennt, und dies ist auch der Grund, weshalb sie Vernunft genannt wird. Sie ist ihrem Wesen nach vom System nicht unterschieden, sie ist das spekulative Selbsterkennen: „Die absolute Identität ist nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst“ (ebda. 122).

Aber ist diese Wendung wirklich neu? Nimmt somit die Systemdarstellung von 1801 wirklich einen gänzlich veränderten Standpunkt ein? Vollzieht sich in ihr der große Umschwung vom *endlichen* zum *absoluten* Idealismus, von der Transzendentalphilosophie zu der im engeren Sinne spekulativen? Schelling hat in der Vorerinnerung zu seinem Werke viel dazu getan, um diese Meinung aufkommen zu lassen, indem er sein absolutes Identitätssystem schroff gegen alle Reflexionsphilosophie abgrenzt; aber er behauptet dort zugleich, daß dieses System *seinen eigenen* früheren Darstellungen der Natur- und Transzendentalphilosophie schon zu Grunde gelegen habe (ebda. 107)[2], und will die Grenze vielmehr nur zwischen *Fichtes* Wissenschaftslehre und *sich selbst* ziehen: „Fichte“, sagt er (allerdings in vorsichtig gewählter, hypothetischer Form), „könnte sich mit dem Idealismus auf dem Standpunkte der Reflexion halten, ich dagegen hätte mich mit dem Prinzip des Idealismus auf den Standpunkt der Produktion gestellt“ (ebda. 109; die Ausdrücke Reflexion und

1) Und im Zusatze: „Das Sein gehört ebenso zum Wesen der Vernunft als zu dem der absoluten Identität“ (ebenda).

2) Vgl. auch das Gespräch über das absolute Identitätssystem und den neuesten (Reinholdischen) Dualismus: V, 18 ff., bes. 40 f.

Produktion werden verständlich, wenn man sich des Systems von 1800 erinnert, in dem die Reflexion nur eine dort konstruierte Episode des produzierenden Ichs einnimmt). In Uebereinstimmung damit ist früher gezeigt worden, daß schon die Naturphilosophie prinzipiell über die Wissenschaftslehre hinausgeht, indem sie der Dialektik die ontologische Wendung gibt, die nur gerechtfertigt ist, wenn vorausgesetzt wird, daß es der Philosophie gelingt, den Widerspruch spekulativ aufzuheben; es ist gezeigt worden, daß auch das System von 1800 mit seiner Identifizierung der intellektuellen und der ästhetischen Anschauung dem Zwecke dient, diese Aufhebung als eine prinzipiell dem produzierenden Ich mögliche und von ihm in der Kunstproduktion erreichte darzustellen. Freilich mußte gleichzeitig gesagt werden, daß die Rechtfertigung nicht geglückt ist, daß somit die Umwandlung der transzendental-dialektischen in eine ontologisch-dialektische Methode als erschlichen betrachtet werden muß, und daß tatsächlich diese Methode auch gar nicht durchgeführt wird, sondern daß Schelling sich damit begnügt, statt eines ontologisch-dialektischen Denkens vielmehr ein ontologisch-undialektisches Anschauen als das geeignete Mittel zur Lösung des Problems anzusehen und zu verwenden. „Produktiv“ war dieses Anschauen nicht im Sinne spekulativer Produktivität, die als Methode die bloße Reflexivität hätte ersetzen können, sondern lediglich im Sinne der produktiven Einbildungskraft Fichtes, die von Schelling ontologisch, als eine die Objekte erzeugende, sich weiterhin in der Willenshandlung und in der Kunstproduktion äußernde und objektivierende Tätigkeit sowohl der Natur als des Ich gedeutet wurde. Wie verhält sich dieser Standpunkt zu dem jetzt eingenommenen?

Ist dieser Standpunkt jetzt verlassen? Befragt man Schellings Systemdarstellung von 1801, so muß geantwortet werden: allerdings; entschlossener und entschiedener als je

vorher wird hier der ontologische Standpunkt behauptet; die letzten Fesseln, die sich das Denken noch auferlegt hatte, sind gefallen. Das, was vorher nur das Anschauen vermochte, vermag jetzt auch das Denken, — wenigstens ist keine Rede mehr von einer Differenz beider. Wenn vorher die Wissenschaft noch vor einer unendlichen, d. h. unlösbaren Aufgabe stand, indem sie das intellektuell Angeschaute (das absolut Identische) in seiner Identität und Widerspruchlosigkeit wiederherstellen sollte; wenn der Weg, auf dem sie diese Wiederherstellung versuchte, daher zugleich als ein Weg der Natur und des Ich aufzufassen war (die ihrerseits beide dadurch entstanden, daß sich das Absolute in sich entzweite und aus sich heraustrat); wenn die Produktivität mit einem spekulativ-methodisch nie zu befriedigenden (nur im Kunstwerke endenden) Streben verknüpft war, — so steht jetzt die Wissenschaft selbst im Punkte der intellektuellen Anschauung, ohne sich von ihm fortzubewegen, und gerät deshalb überhaupt nicht in Widersprüche hinein; so braucht jetzt das Absolute überhaupt nicht mehr aus sich heraus- und in die „Erscheinung" zu treten[1]); so ist die Produktivität jetzt von dem endlosen Streben, ja von allem Streben befreit, — noch mehr: das Sein hat die Tätigkeit, die „ewige Wahrheit" (ebda. 118), hat das Erkennen, insofern es ein Handeln ist und von Schritt zu Schritt fortschreitet, vollkommen verdrängt. Jetzt erst ist das Absolute mit Natur und Ich, genauer: sie sind mit ihm identisch geworden; jetzt erst besteht den Prinzipien nach eine Identität des Absoluten und des Erkennens, des Seins und der Vernunft, des Ontischen und des Logischen; jetzt erst ist der ethisch-spekulative Standpunkt auch methodisch mit einem logisch-spekulativen vertauscht. An die Stelle des endlos (empirisch) Unendlichen ist das schlechthin Unendliche (ebda.) getreten. Die End-

1) Programmatisch hatte dasselbe schon die Schrift Vom Ich behauptet (I, 217; vgl. oben Bd. I, 553).

lichkeit überhaupt ist ausgelöscht: „Nichts ist an sich betrachtet endlich" (ebda. 119), — die Philosophie aber betrachtet alles „an sich". „Die absolute Identität hat eben nie aufgehört es zu sein, und alles, was ist, ist an sich betrachtet — auch nicht die Erscheinung der absoluten Identität, sondern sie selbst . . ." (ebda. 120). In diesem Systeme gibt es daher keine Bewegung mehr: weder eine Bewegung des „Gegenstandes" (d. h. der betrachteten Natur oder des betrachteten Ichs), noch eine Bewegung des Erkennens. „Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst" und „alles, was ist, ist an sich Eines" (ebda. 119) — Spinoza hat über Kant den völligen Sieg errungen.

Dieser Sieg ist aber zugleich ein Sieg der Natur- über die Transzendentalphilosophie, der Welt- über die Ichphilosophie. Denn wenn auch die Natur von Schelling immer als das ins Unendliche produktive, als das gleich dem Fichteschen Ich handelnde und strebende Wesen gedacht worden war, so war der entscheidende Schritt, der mit der Naturphilosophie getan worden war, doch der, daß sie gelehrt hatte, objektivistisch über das Absolute zu philosophieren, daß sie die Natur ohne Beziehung zum endlichen Erkennen sich selbst hatte konstruieren lassen, daß sie diese Selbstkonstruktion völlig von der Reflexion des theoretischen Ich über sich selbst losgelöst, verabsolutiert hatte [1]). Der weitere Schritt, den die Systemdarstellung von 1801 unternimmt, bedeutet kein Abbiegen von dem eingeschlagenen Wege, sondern ein geradliniges Weiterschreiten auf ihm. Die Natur wird jetzt (wie bei Spinoza) mit dem Absoluten identisch gesetzt, alle Reste des endlichen Ich, die ihr noch anhingen, werden getilgt [2]).

---

1) Vgl. dazu Schelling IV, 97.

2) Noch 1806 sagt Schelling: „. . . Gott ist wesentlich die Natur, und umgekehrt. Darum ist alle wahre Philosophie . . . ipso facto Naturphilosophie . . ." (VII, 30 f.).

Das Absolute braucht nicht aus sich herauszutreten, um Natur zu werden, und die Natur braucht nicht tätig zu sein, um ins Absolute zurückzukehren; das Absolute und das Universum sind nur dem Namen nach unterschieden [1]). Wenn auch jetzt noch vom Prozesse der Natur, von ihrem Streben, von Stufen und Potenzen, die sie durchläuft, die Rede sein wird, so ist doch das alles figürlich gemeint; in Wahrheit hat sich die Dynamik in Statik verkehrt, die Produktivität ist erstarrt: „. . . alles [ist] dem Sein an sich nach absolut ewig" (ebda.).

Die Kantische Erkenntnistheorie, die Fichtesche Wissenschaftslehre gelten nur noch für das nicht-philosophische, bloß empirische Erkennen, mit dem das System nichts zu tun hat. Aber — wird der wahrscheinlich schon ungeduldig gewordene Leser fragen — wie hat Schelling denn das Wunder verrichtet, alle Endlichkeit aus dem Erkennen und seinem Gegenstande herauszutreiben, wie hat er es angefangen, beide so zu verabsolutieren, daß alle Problematik der Wissenschaftslehre und ihrer Dialektik zum Schweigen gebracht wird? Gibt es denn in dieser absoluten Identität überhaupt noch ein Etwas, ist sie nicht das absolute Nichts? Dieses absolute Nichts mag immerhin absolutes Sein genannt werden, da im Absoluten alles ununterscheidbar ist, — erkennbares Sein aber muß sich vom Nichts unterscheiden lassen: bleibt für die Augen der absoluten Vernunft denn noch irgendein Sichtbares? Und wird Schelling dieses Sichtbare anders hervorzaubern können, als indem er das „ursprünglichste Kunstwerk" in ein Taschenspieler-Kunststück verwandelt?

Doch es gilt vorerst noch nicht zu kritisieren, sondern zu berichten. In der Tat: Schelling muß die Brücke vom Absoluten zum Relativen, vom schlechthin Unendlichen zum Endlichen schlagen, um seinem System einen Inhalt zu ver-

1) „Universum nenne ich die absolute Totalität" und „die absolute Identität ist absolute Totalität" (IV, 125).

leihen. So hören wir denn, daß es einen Unterschied gibt zwischen dem Wesen und dem Sein der absoluten Vernunft, sowie zwischen dem Wesen und der Form oder Art ihres Seins (ebda. 120); daß die letztere nicht die absolute Identität selbst, sondern die Identität derselben, d. h. Identität der Identität (ebda. 121) und weiterhin ein „Erkennen der absoluten Identität" (ebda. 122) ist; daß dieses Erkennen die absolute Identität in Subjekt und Objekt spaltet, zwischen denen zwar kein „Gegensatz an sich" statthat, wohl aber eine „quantitative Differenz" möglich ist (ebda. 123), und zwar dadurch, daß entweder das Subjektive oder das Objektive „als überwiegend gesetzt" wird (ebda. 124); ferner, daß diese quantitative Differenz nur „außerhalb der absoluten Identität möglich" ist; daß die absolute Identität eine absolute Totalität ist, „außerhalb" deren es „ein einzelnes Sein oder Ding gibt" (ebda. 125)[1]). Wir lesen, daß wir, wenn wir alles, was ist, in der Totalität erblicken könnten, ein vollkommenes Gleichgewicht von Subjektivität und Objektivität gewahr würden; daß die Dinge, welche uns als verschiedene erscheinen, nicht wahrhaft verschieden, sondern realiter Eins sind, daß das einzelne Sein nur innerhalb der Totalität möglich, außerhalb derselben aber nichts ist, und daß jede gedankliche Absonderung derselben (die doch soeben durch eine Definition vollzogen worden) „vom Standpunkt der Vernunft aus falsch, ja . . . die Quelle aller Irrtümer sei" (ebda. 127 f.; vgl. auch 133).

Es folgen endlich eine Anzahl Paragraphen, die über das Verhältnis der absoluten Identität und Totalität zum Einzelnen weitere Aussagen machen: das Einzelne ist an sich mit dem Absoluten identisch, nur relativ zum Absoluten gesetzt ist es von ihm verschieden, d. h. die im Einzel-

1) Die quantitative Differenz wird dann weiter als „der Grund aller Endlichkeit" angeführt und jedes einzelne Sein „eine bestimmte Form des Seins der absoluten Identität" genannt (ebenda 131).

nen gesetzte Differenz ist eine Differenz nur in Bezug auf das Absolute, in Bezug auf das Einzelne aber ist sie eine Indifferenz; die Art der gesetzten Differenz macht die Potenz des Einzelnen aus [1]). Es gibt also keine Potenz, die das Einzelne als ein nur Subjektives (ein Erkennen) oder als ein nur Objektives (ein Sein) bestimmte, sondern ein jedes ist beides zugleich und zwar so, daß sie, zusammengenommen (und dies heißt: an sich betrachtet), dasselbe Resultat (gleichsam dieselbe Summe: Schelling bedient sich des algebraischen Additionszeichens, um den Gedanken des Uebergewichts anschaulich zu machen), nämlich das der absoluten Totalität ergeben (ebda. 137 f.). Die absolute Totalität, gesetzt als bestimmte Potenz, nennt Schelling relative Totalität, die ihrerseits also quantitativ gesetzte oder relative Indifferenz und Differenz umspannt (ebda. 140 f., vgl. 152, § 64). Mit dem § 51 („Die erste relative Totalität ist die Materie“, ebda. 142) beginnt ziemlich unvermittelt die Konstruktion der „reellen Reihe“ von Potenzen, d. h. die Naturphilosophie.

Kritische Betrachtung.

Im Ganzen erweckt die Systemdarstellung den Eindruck einer eilig, einer übereilt geschriebenen Abhandlung. Schelling fühlt sich gedrängt, das letzte, das abschließende Wort zu sagen, obgleich sein Denken noch nicht reif dazu ist. Die Darstellung bleibt Fragment; die naturphilosophischen Sätze sind nicht viel mehr als flüchtig hingeworfene Aphorismen [2]). Hinter der marmornen Fassade, die ein festgefügtes Bauwerk erwarten läßt, finden sich nur die Materialien zu einem solchen. Und auch das Fundament ist keineswegs so haltbar

1) Den Ausdruck Potenz hat Schelling zuerst wohl aus der Brownschen Erregungstheorie entnommen, vgl. III, 154. Dagegen Hegel, XV, 665, Schelling V, 62.

2) Schelling hat sie seltsamerweise selbst als „Aphorismen“ bezeichnet (VII, 65; ebenso Aus Schellings Leben II, 60).

und stark, wie die Selbstgewißheit, mit der die Prinzipien vorgetragen werden, anzunehmen berechtigt. Die Hauptfrage, die auch hier wieder gestellt werden muß, ist die: wie ist es gelungen, das dialektische Problem zu lösen? Ist der Ontologismus jetzt besser begründet, als er es vordem war? Und wodurch? Die Antwort aber kann sehr kurz lauten: noch gründlicher, noch radikaler als vordem ist das Problem — nicht gelöst, sondern beiseite geschoben: sein Gewicht ist völlig verkannt, seine Schwierigkeit völlig mißachtet. Man erstaunt, wie der Schüler der Wissenschaftslehre sich so ganz von ihrem Geiste entfernen konnte. Schellings spekulative Phantasie tritt ihren Höhenflug an, als ob es niemals eine Vernunftkritik gegeben hätte. Es ergeht ihm wie der Taube, von der Kant im Gleichnisse sagt, daß sie wohl meinen könnte, im luftleeren Raume müsse es am leichtesten für sie sein, sich emporzuschwingen, da ihr hier kein Widerstand mehr zu überwinden bleibt. Das System nimmt es mit dem Widerspruche sehr leicht. Zwar steht die Vernunft an seiner Eingangspforte, aber es ist, als sei ihr damit genug Ehre angetan. Wie die intellektuelle Anschauung jetzt auf einmal die Fähigkeit erlangt hat, als spekulative, und das heißt doch wohl als denkende Vernunft aufzutreten, darüber erfährt man nichts; die absolute Identität wird das „allgemein anschauende Prinzip der Welt" genannt (ebda. 206); die Aufgabe der Philosophie sei, „die Dinge zu betrachten, wie sie an sich sind, d. h. insofern sie unendlich und die absolute Identität selbst sind", und die Philosophie bringe den Beweis dafür, „daß die absolute Identität (das Unendliche) nicht aus sich selbst herausgetreten sei" (ebda. 120). Vergeblich aber sucht man danach, wo jene Aufgabe gelöst, und wie dieser Beweis erbracht werde; denn zum Inhalte des Systems gelangt man nur dadurch, daß man mit Schelling Unterscheidungen macht, die auf dem Standpunkte der absoluten Vernunft selbst unnötig, ja sogar mit ihm unverträglich sind, — dadurch also,

daß man a u f h ö r t , „die Dinge zu betrachten, wie sie an sich sind", dadurch, daß die absolute Identität eben doch „aus sich selbst heraustritt": kurz dadurch, daß man sich auf den so sehr von oben herab angesehenen Reflexions-Standpunkt begibt, die a b s o l u t e mit der e n d l i c h e n Vernunft vertauscht.

Nicht die kleinsten Anstalten werden getroffen, um diesen offenbaren Riß zu entschuldigen, geschweige ihn zu erklären. Vielmehr wird nur gesagt, daß er da ist, und es wird getan, als ob er sich aus dem Prinzip der absoluten Identität oder Indifferenz mit Notwendigkeit herleite. Zwar wird ausdrücklich alles „Absondern" verboten; aber ohne zu sondern, kann man keinen Schritt aus der Indifferenz heraus- und vorwärts kommen, — ja nicht einmal in die Indifferenz hineingelangen: wie die Wissenschaftslehre, so verweist vielmehr auch das absolute Identitätssystem gleich am Anfange — man liest es mit Erstaunen — auf R e f l e x i o n und A b s t r a k t i o n als auf die zum Denken der absoluten Vernunft notwendigen Handlungen (ebda. 114). Nichts vom endlichen Idealismus ist verloren, — aber nichts ist auch über ihn hinaus gewonnen: nichts als die Behauptung, daß sich das Denken jetzt über alle Reflexion erhoben und das absolute System errichtet habe. Es ist im Grunde gar nichts anderes als die alte Naturphilosophie, die hier eine neue Darstellung erhält, — nur der W i l l e ist da, etwas Anderes, Größeres zu schaffen, aber die Kraft fehlt; nur der N a m e „absolutes Identitätssystem" und mit ihm noch einige andere klangvolle Namen ertönen und suchen den Eindruck zu erwecken, als ob Schelling sich einen höheren Standpunkt erarbeitet hätte. Wer aber mit kritischen Ohren hört, wird enttäuscht. Der Pomp der Worte kann die innere Leere des Gebotenen nicht verhüllen, sondern macht sie nur um so deutlicher [1]).

---

1) So hat die Darstellung auch auf die Zeitgenossen gewirkt (vgl. Aus Schleiermachers Leben III, 314 f.).

Die Denkmittel, die Schelling zu Gebote stehen, reichen nicht hin, das Ziel, das er sich jetzt gesteckt hat, (oder das ihm von Hegel gesteckt wurde?) zu erreichen: aus der Indifferenz gibt es keinen Uebergang in die Differenz, die absolute Vernunft ist zu absolutem Stummsein verdammt, wie früher die intellektuelle Anschauung. Alle Definitionen und Lehrsätze, die über die absolute Indifferenz mehr aussagen, als daß sie die absolute Indifferenz (d. h. das schlechthin Unbestimmte und Unbestimmbare) ist, verleugnen das Prinzip, — ohne daß diese Verleugnung ins Bewußtsein gehoben, ohne daß auf sie „reflektiert" würde.

Schelling selbst gibt ganz naiv zu, daß „wir" (wer sind diese wir?) nicht alles in der absoluten Totalität erblicken können, daß wir vielmehr überhaupt nur etwas erblicken, wenn wir Sein und Wesen, Objektivität und Subjektivität in Differenz setzen, — daß also nicht die absolute Vernunft, sondern die unsrige das System denkt, und jene nur als Prinzip dem System zu Grunde gelegt wird. Er gibt m. a. W. zu, daß er auch jetzt noch auf dem Boden des endlichen Idealismus der Wissenschaftslehre sich bewegt, wo er sich überhaupt „bewegt"; daß mithin der absolute Standpunkt in seinem Munde nur eine Phrase ist. Es ist leicht, im einzelnen überall zu zeigen, daß Schelling keineswegs das endliche Denken der Wissenschaftslehre überwindet, daß er vielmehr hinter ihm zurückbleibt, sofern er nämlich die Dialektik dieses Denkens preisgibt und die Sprache des durch die Vernunftkritik unbeirrten Dogmatikers annimmt. In der Tat: mit mehr Recht als die Naturphilosophie, als das System des transzendentalen Idealismus ist das Systemfragment von 1801 als ein im vorkantischen Geiste abgefaßtes Werk zu bezeichnen. Spinoza hat nur scheinbar über Kant gesiegt, in Wahrheit hat er sich mit ihm gar nicht gemessen, sondern ist hier als ein Unbelehrter und Unverwandelter wieder auf-

erstanden [1]). Was von ferne wie ein Höhepunkt in der Entwicklung des deutschen Idealismus aussieht, entpuppt sich von nahe als Punkt des schlimmsten und äußersten Abfalls vom Geiste der Transzendentalphilosophie.

Schelling nimmt nicht wahr, daß mit der Identität zugleich die Duplizität gedacht wird, und daß dieser Widerspruch dem Denken einen Stoß versetzt, — ihm jenen „Anstoß" gibt, von dem die Wissenschaftslehre geredet hat; daß Indifferenz nur sein kann, wo auch Differenz ist, und daß das Epitheton des Absoluten diese Schwierigkeit nicht aus dem Wege räumt. Er will nicht wahr haben, was er früher selbst gesehen hat, daß kein Denken über die Identität in der Duplizität oder die Duplizität in der Identität hinausgelangt, und daß die Bezeichnung absolute Identität gegen diese Problematik keinen Schutz gewährt. Wenn die absolute Identität ein von ihrem Sein unterscheidbares Wesen hat, inwiefern ist sie denn absolute Identität? Sind nur wir es, die diesen Unterschied machen, — wie verhalten wir uns denn zur absoluten Vernunft? Ist die absolute Vernunft selbst es, die sich scheidet, oder die in Ewigkeit geschieden ist, — wo bleibt dann die Identität? Schelling spricht davon, daß die absolute Identität sich „mit sich selbst" identisch erkennt, die Selbsterkenntnis beruht also auf einer Verdopplung der Identität, aber von einer Verdopplung kann nur geredet werden, wenn zugleich zugestanden wird, daß das ursprünglich unverdoppelt, das einfach Gesetzte nicht identisch ist mit dem doppelt, dem zwiefach Gesetzten, daß also die absolute Identität, indem sie sich „mit sich selbst" identisch erkennt, mit sich in Widerstreit gerät. Die absolute Vernunft aber soll in Schellings System nicht mit sich in Widerstreit geraten, denn sonst würde sie ja (wie das

1) Daher verteidigt Schelling Spinoza mit Hartnäckigkeit und behauptet, es sei „nicht Mißverständnis oder Unkenntnis einzelner Begriffe, sondern absolutes Mißkennen der Philosophie selbst", wenn man Spinoza zum Dogmatiker stemple (IV, 372).

absolute Ich der Wissenschaftslehre) sich in die Endlichkeit verstricken, und das gerade will das System vermeiden. Daher wird der Widerspruch — verschwiegen.

Dieselbe Dialektik sucht die Potenzenlehre zu umgehen. Die Potenz ist dadurch bestimmt, daß sie als quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven gesetzt ist [1]). Diese Differenz, sagt Schelling, findet aber nur in Bezug auf die absolute Totalität statt, nicht in Bezug auf die Potenz selbst. Was soll das heißen? Die Worte „in Bezug auf" setzen die Potenz ins Verhältnis einmal zur absoluten Totalität und zweitens zu sich selbst, — aber entsteht nicht *alles* Erkennen (das ja nichts als ein Selbsterkennen der Vernunft sein soll) dadurch, daß das Erkannte ins Verhältnis zur Vernunft gesetzt wird? Ist es nicht also *dasselbe* Verhältnis, das zwischen der Potenz und der absoluten Totalität, und das zwischen der Potenz und „ihr selbst" „stattfindet"? Verschwindet nicht die quantitative Differenz der Potenz gerade dadurch, daß sie mit der absoluten Identität identisch gesetzt wird, oder insofern sie mit ihr identisch ist? Muß nicht im absoluten Identitätssystem alles „Beziehen auf" ein Identisch-Setzen werden? Löscht nicht die „Beziehung" auf das *Absolute* die Relativität gerade aus? „Wenn wir alles in der absoluten Totalität erblicken könnten, so würden wir überall vollkommenes Gleichgewicht gewahren"; das heißt doch: vollkommenes Gleichgewicht (Indifferenz) hat die Potenz „in Bezug auf" die absolute Totalität, — aber in Bezug auf sie findet ja andererseits gerade quantitative Differenz statt [2])! Hier verbergen die glatten und gleißenden

---

1) Der Ausdruck „setzen" (oder „gesetzt" sein, bisweilen sagt Schelling auch „bezeichnen" oder „stattfinden" usw.) ist in Schellings System anstößig und unverständlich. Wer „setzt" denn?

2) Die Verhüllung (nicht Hebung) des ursprünglichen Widerspruchs zeigt sich auch darin, daß Schelling das $A = B$ verwandelt in ein $\overset{+}{A} = B$, als ob mathematische Zeichen hier überhaupt zur Einsicht etwas beitragen konnten!

Sätze der Schellingschen Darstellung ein wahres „Nest“ von Widersprüchen. Nur ein rettender Ausweg aus diesem Wirrsal scheint sich zu öffnen: wenn man nämlich das „Erblicken“ in der absoluten Totalität und das auf sie „Beziehen“, die intellektuelle Anschauung und die Reflexion, die absolute und die endliche Vernunft unterscheidet, — m. a. W. wenn man zum Idealismus der Wissenschaftslehre zurückkehrt! Aber freilich: dann beschwert man sich wieder mit den Fesseln ihrer Dialektik, die das absolute Identitätssystem gerade abschütteln will, und derer es spottet, ohne von ihnen frei zu sein!

Wissenschaftslehre und Identitätssystem.

Schelling war überzeugt, mit seiner Darstellung von 1801 die Wissenschaftslehre überschattet zu haben. Der Historiker aber wird anders darüber urteilen, er wird begreifen, daß der Urheber der Wissenschaftslehre sich keineswegs als der Ueberholte fühlte. Es ist wahr: das Programm des absoluten Idealismus stellte eine Aufgabe, deren Erfüllung über die Prinzipien und die Methode der Wissenschaftslehre, über ihren ganzen Standpunkt hinausführen mußte. Aber war Schelling über die Stellung der Aufgabe hinausgekommen? Hatte er geleistet, was das Programm versprach? Keineswegs. Fichte erkannte so gut wie Schelling, daß die Lage der Philosophie seit 1794 sich geändert hatte, er fühlte die Sehnsucht der Zeit als die eigene, er verstand es, daß sich das Denken, nachdem es soweit gediehen war, nicht mehr auf den Standpunkt des endlichen Idealismus zurückschrauben ließ. Obwohl er die Naturphilosophie ablehnte, weil er die durch sie heraufbeschworene Gefahr des Rückfalls in den Dogmatismus (der Schelling im Systemfragment von 1801 erlag) sehr deutlich sah, so wußte er doch auch, daß in dem Verlangen einer objektivistischeren Philosophie als die seinige war, ein berechtigter Kern lag, daß die Forderung eines spekulativen Abschlusses nicht überhört werden durfte.

All dies bezeugen seine Briefe an Schelling, die von ihm nicht mehr veröffentlichten Vorträge über die Wissenschaftslehre, bezeugen seine populären Reden; aber sie bezeugen auch, daß Fichte so wenig wie Schelling dazu berufen war, der Zeit das wissenschaftliche System zu geben, durch das die im Programm des absoluten Idealismus gestellte Aufgabe gelöst wurde.

Zwischen Fichte und Schelling mußte die lange von beiden nach Möglichkeit verhüllte Gesinnungsverschiedenheit doch endlich zum Streite, der erst vor den Augen der Welt verborgen geführte Streit mußte zum öffentlichen werden. Die „Vorerinnerung" der Darstellung von 1801 rückte deutlich von Fichte ab. In dem kurz vorher erschienenen Aufsatze „Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie" (IV, 79 ff.) setzt sich Schelling zwar namentlich mit einem Aufsatze seines naturphilosophischen Anhängers Eschenmayer auseinander; da dieser aber in allgemeiner Hinsicht nicht ganz mit Schelling mitgeht, sondern Fichtesche Züge bewahrt, so benutzt Schelling die Gelegenheit, um die selbständige Bedeutung der Naturphilosophie gegenüber der Wissenschaftslehre zu betonen, ja sie als das übergeordnete Glied des beide umfassenden Identitätssystems hinzustellen (ebda. 92)[1]). Fichte seinerseits nähert sich dagegen in seinem „Antwortschreiben an Reinhold" (1801; II, 504 ff.) in gewissem Sinne dem Standpunkte Schellings, indem er die intellektuelle Anschauung als das höchste Prinzip stark in den Vordergrund rückt (II, 507), die absolute Identität als den „Augpunkt" der Wissenschaftslehre (ebda. 514), als die wahre Wurzel der Vernunft (ebda. 517) bezeichnet und von ihr, ebenso wie Schelling, als der „absoluten Allheit" oder „Totalität" spricht (ebda. 505 f.). Hegels Schrift „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems" (1801; I, 160 ff.) aber bringt die Gegensätzlichkeit der Standpunkte zum schärfsten Ausdrucke und beschleunigt das Ende des freund-

1) Vgl. auch schon in der „Allgemeinen Deduktion" von 1800: IV, 77 f.

schaftlichen Verhältnisses [1]). Es ist bekannt genug, daß Fichte in seinen populären Reden sodann die Naturphilosophie aufs heftigste angriff, und daß Schelling hierauf nicht minder heftig antwortete [2]).

Um das Verhältnis der Wissenschaftslehre zur Naturphilosophie, bzw. zum Identitätssystem, das im Laufe der Darstellung immer wieder berücksichtigt wurde, noch einmal zu überschauen, soll der wissenschaftlich hoch bedeutsame Briefwechsel beider Männer herangezogen werden. Man ersieht aus ihm, daß beide von dem ernstesten Willen beseelt waren, sich zu verstehen und gemeinsam die Eine Wahrheit zu suchen. Um so erschütternder wirkt die Ergebnislosigkeit dieser Bemühung. Es gibt wohl in der gesamten philosophischen Literatur nur wenige Dokumente, die so tief in das Innerste großer Denker hineinblicken lassen, die zugleich das Dialektische alles Denkens so ursprünglich, so lebenswarm offenbaren. Dieses Dokument hat nicht nur biographische, es hat auch, ja in erster Reihe, systemgeschichtliche Bedeutung [3]). Nicht nur das persönlich-sachliche Verhältnis der beiden Systematiker und ihrer Systeme erschließt sich in diesem erregten und jeden Leser tief erregenden Zwiegespräch besser als irgendwo sonst, sondern die größte Krise in der Entwicklung des deutschen Idealismus findet hier ihren unmittelbarsten, ihren grellsten Ausdruck [4]).

---

1) Vgl. Medicus, Fichtes Leben [2], 1922, 152 ff.

2) Vgl. oben Bd. I, 611 f.

3) Mit Recht sagt Medicus (Fichtes Leben [2], 148 f.): „Die Briefe, die Fichte und Schelling zwischen dem 20. Juli 1799 und dem 25. Jan. 1802 miteinander wechselten, gehören zu den lehrreichsten Dokumenten, die wir über das innerste Wesen und Wollen der beiden geistesgewaltigen Männer haben . . .“ Als Ergänzung zu diesem Briefwechsel vgl. die Kritik Fichtes an Schellings System von 1801: N. III, 371 ff.

4) Es ist seltsam, daß diese Krise mit der Wende des Jahrhunderts zeitlich zusammentrifft; Schelling selbst weist einmal darauf hin (III, 666 f.).

Zwei Persönlichkeiten tauschen ihre werdenden Gedanken aus, in diesem Austausche aber ringen zugleich zwei Geistesmächte, zwei Zeitalter, zwei Welten miteinander. Es ist nicht die Aufgabe dieses systemgeschichtlichen Werkes, den ganzen Kulturhintergrund, von dem der gedankliche Streit sich abhebt, der in ihm zum philosophischen Selbstbewußtsein gelangt, anders als eben in dieser philosophischen Spiegelung darzustellen. Es muß aber wenigstens darauf hingewiesen werden, daß dieser Hintergrund der Lebensquell der Gedanken ist, die ins Dasein drängen [1]).

1) Neben den politischen Erschütterungen bildet die klassische Dichtung, die Naturforschung Goethes sowie die romantische Bewegung diesen Hintergrund. Man hat gesagt, der deutsche Idealismus sei durch das Einströmen der Anschauungen und Ideen der allgemeinen außerphilosophischen Kultur in die mit der Jahrhundertwende einsetzende neue Richtung hineingedrängt worden, so daß sich von seinem „einheitlichen Verlaufe" nicht sprechen lasse. So schreibt G. v. Below in seinem Buche „Die deutsche Geschichtschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unsern Tagen" (2. Aufl. 1924): „Um die Jahrhundertwende beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte des deutschen Idealismus, der die Abkehr von Aufklärung und Rationalismus bedeutet. Wenn an dieser Wandlung mehrere Bewegungen (so die Philosophie Hegels) Anteil haben, so ist sie doch am wirksamsten, weil am vollständigsten, durch die romantische gefördert worden. Man will noch heute in manchen Kreisen diese umfassende Bedeutung der Romantik nicht zugestehen. Man sucht sie etwa zugunsten eines — in Wahrheit nicht vorhandenen — einheitlichen Verlaufes des deutschen Idealismus auszulöschen" (a. a. O. 7). Gewiß darf die Bedeutung des Einflusses der romantischen Bewegung für die Umgestaltung der idealistischen Philosophie, wie sie sich in Schelling und Hegel vollzieht, nicht gering eingeschätzt werden. Ob aber die Einheit des Verlaufs der Gedankenentwicklung dadurch zerrissen wird, ist eine andere Frage. Das wäre nur dann zuzugeben, wenn die der romantischen Bewegung eigentümlichen Züge nicht *zugleich als Motive des idealistischen Denkens und Systembildens selbst* verstanden werden dürften, als Motive, die innerhalb der Gedankenentwicklung selbst entspringen.

Zunächst ist zu sagen, daß die romantische Bewegung im innigsten

Nach dem Erscheinen des Systems des transzendentalen Idealismus kommt Fichte ein gutes Stück Schelling entgegen

---

Zusammenhange mit derjenigen der idealistischen Philosophie steht. Sie verdankt in ihrem Ursprunge entscheidende Anregungen gerade der Wissenschaftslehre von 1794, also einem Werke, das zeitlich *vor* der durch die Romantik beeinflußten, von Schelling herbeigeführten Wendung entstanden ist. Aber schon Kant muß, so sehr er in gewissem Sinne noch dem Zeitalter der Aufklärung und des Rationalismus angehört, andererseits doch gerade als derjenige Denker begriffen werden, der die Macht dieses Zeitalters gebrochen und durch seine Vernunftkritik den Boden geschaffen hat, auf dem der romantische Geist überhaupt sich hat bilden und insbesondere Eingang in das systematische Denken hat finden können; dies bezeugt eben die Wissenschaftslehre Fichtes als Mittelglied zwischen der Kantischen und der Schelling-Hegelschen Philosophie. In so enger Verbindung stehen die Systeme miteinander. Freilich, wie die *Erlebniswelten* der führenden Geister der Zeit und ihre *Ausgestaltung* in Schrift und Tat sich gegenseitig befruchtet und bestimmt haben, wird sich niemals völlig ergründen lassen; der Blick verliert sich hier in ein so feines Gespinst ineinander verflochtener Fäden, daß es selbst dort, wo die hin und wieder spielenden Kräfte offen zutage liegen, nicht möglich ist, aus ihrem Zusammenwirken das Bild der Entwicklung herzustellen.

Gewiß lebt in Schelling eine neue Gesinnung, ein neues Schauen, Fühlen und Wollen, und gewiß besteht zwischen diesem neuen Geiste und dem der Romantik die innigste Beziehung. Aber dieser neue Geist zeigt sich bei Schelling schon, ehe die ersten Schriften der Schlegel das Licht der Welt erblicken; man kann ihn bereits in der Schrift Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt (1793) und philosophisch entwickelter in der Schrift Vom Ich (1795) entdecken. Neben der in den Werken und Taten sich abspiegelnden geschichtlichen Bewegung macht sich so die aus ihr niemals ableitbare, wenn auch von ihr nirgends unabhängige Eigenart der Persönlichkeiten geltend, die in sie eingreifen; es ist nicht nur der „Geist der Zeit", von dem Schelling getragen wird, es ist nicht weniger der *Schelling*sche Geist, der die Zeit in sich trägt und sie in sich bewegt. Aber obwohl die allgemeine *Kulturbewegung* ebenso wie die *Individualität* Faktoren sind, die die reine *Denkentwicklung* — historisch gesehen — entscheidend mitbestimmen, stören sie dennoch nicht deren einheitlichen Verlauf. Alles kommt hier auf die *Betrachtung* an. Versetzt

(Brief vom 15. XI. 1800). Schelling hatte gesagt, daß die Naturphilosophie durch eine Abstraktion von der Intelli-

---

man sich innerlich in das Denken selbst, das sich entwickelt, denkt man es mit und nach, so erkennt man die übergeschichtliche Gedanklichkeit oder *Sachlichkeit* der Motive, die vorwärts drängen. Sowenig Schelling sich selbst im Streite mit Fichte auf die gleichzeitige romantische Bewegung beruft und sie zum *Argumente* des Philosophierens macht, so wenig darf der systematisch-historisch Forschende sich aus dem Gesichtspunkte des *Denkenden* herausbegeben auf das Feld, aus dem die Motive zum Denken *erlebnismäßig* hervorgegangen sind; er wird sonst das in der Denkentwicklung selbst Treibende, das Ueberzeitlich-Sachliche, gar nicht erblicken, er wird das Innere des Denkens, in dem Zeitströmungen und persönlich-individuelle Eigenart sich in *Denkmotive*, d. h. in *sachliche Gründe* umgesetzt haben, nicht ergreifen, — ihm wird und muß infolgedessen die Einheitlichkeit des Verlaufs entschwinden.

Zweierlei ist hierzu noch zu bemerken. Erstens darf diese Einheitlichkeit nicht als bloß formal-logische verstanden werden, so als ob die einzelnen Denker nur vom Satze des Widerspruchs getrieben die Systeme oder vielmehr ein und dasselbe System immer konsequenter zu gestalten gesucht hätten; wäre dieser Maßstab der allein gültige, so müßte allerdings die Einheitlichkeit im Fortgange geleugnet werden. Die Gedanklichkeit der Philosophie ist nicht formal-logischer Art, sondern sie ist inhaltlich und lebendig: die „sachlichen Gründe" sind die *im Denken sich reflektierenden Erlebnisinhalte* selbst, denn das systematische Denken ist gar nichts anderes als das Sich-selbst-Denken des Lebens. Zweitens (dies ist eine Folge des ersten) darf die Einheitlichkeit nicht so gefaßt werden, daß sie überhaupt jede Entwicklung, jeden geschichtlichen Fortgang ausschließt; der Begriff der Entwicklung enthält die Momente der Identität und des Unterschieds in sich; das sich Entwickelnde verändert sich notwendig, wenn auch sein Anderswerden aus ihm selbst entspringt. Einheitlichkeit der Denkentwicklung kann daher nur bedeuten, daß sich die Veränderung des Denkens *aus ihm selbst heraus* verstehen lasse, und in diesem Sinne hat allerdings der deutsche Idealismus sich aus sich entwickelt. Gerade die briefliche Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling zeigt, wie alle *außerphilosophischen* Erlebnisinhalte innerhalb des Denkens selbst sich als *sachlich-philosophische* Argumente, als überzeitliche Gründe und

genz entsteht; Fichte gesteht ihm nicht nur die Berechtigung dieser Abstraktion zu, sondern erklärt sich auch mit der Gleichstellung von Natur- und Transzendentalphilosophie einverstanden, da die Selbstkonstruktion des bewußten Ichs ebenfalls auf Abstraktion beruhe (L. u. B², II, 324 f.). In der Antwort (vom 19. XI.) spricht Schelling die Idee seines Systems aus, welches beide Wissenschaften einander nicht mehr entgegensetzt, sondern als Teile eines und desselben Ganzen vereinigt. Natur- und Transzendentalphilosophie sind allerdings beide auf Abstraktion gegründet und verhalten sich daher wie Thesis und Antithesis zueinander; es gibt aber eine Aufhebung beider, nämlich in der Philosophie der Kunst; denn die Kunst ist ein „nicht bloß philosophischer, sondern wirklich objektiver Ideal-Realismus" (ebda. 328; dieses „bloß" und dieses „wirklich" verraten die Verteilung der Wertakzente). Zugleich deutet er an, daß Fichte sich noch auf dem Standpunkte der Reflexion befinde, während er sich in der „Allgemeinen Deduktion" über diesen Standpunkt erhoben habe (ebda. 331). Im Briefe vom 27. XII. erwidert Fichte, er wisse wohl, daß das „Zeitbedürfnis" zu einer weiteren Ausdehnung der Transzendentalphilosophie, selbst in ihren Prinzipien ... dringendst auffordert", daß es noch an einem „System der intelligiblen Welt" fehle, und daß er bisher nur in seiner „Bestimmung des Menschen" einige Winke darüber gegeben habe. Absichtlich wendet er Schellings Lehre, das Ich sei die höhere Potenz der Natur, dahin, das Individuum sei diese Potenz, sofern nämlich unter Natur das „Intelligible" derselben verstanden werde (ebda. 333)[1].

Nachdem Fichte sein „Antwortschreiben an Reinhold"

Gegengründe Geltung verschaffen und eben dadurch die gedankliche (nicht freilich „bloß" logische) Konsequenz und Kontinuität der Bewegung herstellen.

1) Vgl. hiezu oben 75.

veröffentlicht hat, begrüßt Schelling (am 24. V. 1801) diese Schrift freudig als Zeichen des Einvernehmens [1]); er hofft, Fichte auf den Standpunkt des absoluten Idealismus hinüberziehen zu können und stellt eine Fortsetzung des Fragments in Aussicht, in der er darlegen will, wie sich „das Ich, gleichsam als der Mittagspunkt der existierenden absoluten Identität, entwickele . . ., und da das Ich allein die wirkliche existierende Identität, die gesamte Natur aber bloß dieselbe absolute Identität ist, insofern sie den Grund ihrer eigenen Existenz enthält, so geht an diesem Punkt auch der Idealismus als die wahre, alles befassende, begreifende und durchdringende Sonne auf; es wird offenbar, daß alles wirklich nur in demselben lebt und webt, und in welchem hohen Sinne alles = Ich und nur = Ich sei" (ebda. 338). Man sieht: auch Schelling kommt Fichte entgegen. In der schon öfters erwähnten „Vorerinnerung" (in der er Fichtes Standpunkt in der vorsichtigen Sprache des Eventualis dem seinigen entgegensetzt) hatte er geschrieben, „der Idealismus in der subjektiven Bedeutung" könnte „behaupten, das Ich sei Alles, der in der objektiven Bedeutung umgekehrt: Alles sei = Ich . . ., welches ohne Zweifel verschiedene Ansichten sind, obgleich man nicht leugnen wird, daß beide idealistisch sind" (IV, 109), — in seinem Briefe sucht er diesen Gegensatz zu mildern und die beiden Arten von Idealismus offenbar als miteinander verträglich hinzustellen. Der Gedanke taucht auf, den Hegel zum Mittelpunkte seines Systems machen wird: die absolute Substanz zugleich als Subjekt zu erfassen, Spinoza-Schelling und Kant-Fichte in höherer Synthesis zu verschmelzen, die Natur als „Grund" der „existierenden Identität", d. h. des Geistes, zu begreifen. Inwiefern es Schelling selbst noch

1) Vgl. Aus Schellings Leben I, 344: „Fichtes Schreiben an Reinhold hat unsere ganze Bewunderung erregt; ich lese es immer wieder. Es ist von dem Herrlichsten, das Fichte geschrieben hat" (Schelling an A. W. Schlegel, 3. Juli 1801).

gelingt, diese Synthesis ins Dasein zu rufen, wird die weitere Darstellung zu zeigen haben. Jedenfalls dürfte diese Briefstelle von historischer Wichtigkeit sein, als früheste (wahrscheinlich durch Gespräche zwischen Schelling und Hegel angeregte) Andeutung des großen Planes, den erst das System Hegels vollkommen ausführen wird: denn zeigen, „in welchem hohen Sinne alles = Ich und nur = Ich sei", — dies heißt, die Ernte der ganzen Epoche des deutschen Idealismus einsammeln.

Fichte antwortet sehr ausführlich (Brief vom 31. V. bis 7. VIII. 1801). Schellings Systemdarstellung sei unbefriedigend, sie habe keine Evidenz und könne auch keine erhalten; denn sie bedürfe der Wissenschaftslehre zu ihrer eigenen Grundlegung. Fichte legt den Finger auf die offene Wunde dieser Darstellung: sie gehe vom Sein aus, statt vom Sehen, die Identität des Ideal- und Realgrundes müsse als Identität des Anschauens und Denkens aufgestellt werden. (In der Tat: dies war der Mangel des Schellingschen Systems, der Mangel aller Schellingschen Philosophie überhaupt, daß sie das Denken über dem Anschauen vernachlässigt und nicht die Identität beider zum Herzschlag der Methode zu machen gewußt hatte.) Die Natur sei nur eine „kleine Region des Bewußtseins". Die „höchste Synthesis" sei nicht in ihr, sondern als „Geisterwelt", das reine Sein aber sei „durchaus Agilität . ." (ebda. 344 f.). Fichte deutet hier also auf die Philosophie des Geistes als auf den abschließenden Teil des Systems, er fordert zugleich, daß im Absoluten das Moment der Bewegung, der Tätigkeit nicht fehlen dürfe, — lauter Hinweise auf Hegels System. Aber auch die Grenze des Fichteschen Denkens wird sichtbar: das reine Sein ist das Undurchdringliche, ein x, das nur vom Leben, nicht aber vom Wissen ergriffen werden kann, denn die „Wurzel" der Geisterwelt ist „irrational" (ebda. 345). Er hält in dieser Hinsicht an seinem Standpunkte von 1794 fest: „gegen Wissen und

Wollen" komme er bei seinen Untersuchungen immer wieder auf diese erste Darstellung der Wissenschaftslehre zurück (ebda. 346).

Schelling nimmt in seiner Entgegnung (vom 3. X.) den ihm zugeworfenen Faden auf: er bekennt sich zur Identität des Anschauens und Denkens, erblickt aber in ihr die absolute Indifferenz; deshalb muß man aus dem höchsten Sein die Tätigkeit fortdenken: absolute Tätigkeit ist absolute Ruhe, d. h. Sein (daß auch das Umgekehrte gilt, merkt Schelling nicht!), von dem wahren Absoluten läßt sich so wenig ein Handeln prädizieren, wie von dem absoluten Raum, „von dem man nur sagen kann, daß er ist, nimmermehr aber, daß er tätig sei" (ebda. 349). Fichte wolle die höchste Synthesis zum Resultate machen (eben dies wird auch Hegel tun!), wenn sie aber in Wahrheit die höchste sei, so müsse von ihr ausgegangen werden: das Letzte müsse zugleich das Erste sein. (Wenn dieser Gedanke ausgeführt werden soll, so muß in das „Höchste" die Bewegung des Ganzen hineinverlegt werden, das Ganze muß sich im System entwickeln, — auch dieses Postulat wird erst Hegel erfüllen!) Fichte begehe den Fehler, das „Sehen" und das Absolute (das „wahrhaft Spekulative", ebda. 350) getrennt zu halten, dadurch bleibe sein System, wie Kants Kritik, eine bloße Propädeutik, das Absolute sei in ihm nirgends anzutreffen. Deshalb fühle sich Fichte auch gezwungen (wie Kant) Wissen und Glauben einander entgegenzusetzen [1]); auf diesem Standpunkte aber könne man nicht verharren, und Fichtes Bestreben, zu einer höchsten Synthesis zu gelangen, verrate, daß auch er nach dem spekulativen Abschlusse, nach dem absoluten System trachte.

Weiterhin betont Schelling den für die folgende Entwicklung so grundlegend und entscheidend gewordenen

---

1) Vgl. oben 71 f.

Unterschied des Unendlichen, das im Gegensatze zum Endlichen steht, und des Ewigen, das weder ein Unendliches noch ein Endliches ist: „Diese Vernunftewigkeit ist das eigentliche Prinzip aller Spekulation und des wahren Idealismus . . .“, während jener Gegensatz „in unauflösliche Widersprüche verwickelt (Kants Antinomien)“ (ebda. 352). (Auch hier wird Hegel der Dritte sein, der die Synthesis von Fichte und Schelling, von Wissenschaftslehre und Identitätssystem vollzieht, indem er das Weder-Noch des Gegensatzes in ein Sowohl-Als auch, die spekulative Indifferenz in dialektische Identität umwandeln, die „unauflöslichen Widersprüche“ nicht aus-löschen, sondern aus-denken, die „Vernunftewigkeit“ aus dem Gegensatze entwickeln wird. Schelling kommt ganz nahe an diese Problemlösung heran, wenn er fortfährt:) „Das echte System der Philosophie [könne] nach außen völlig indifferent, obwohl nach innen different sein“ (ebda. 353). Erst in diesem System werden Wissen und Glauben ihre Versöhnung finden, ebenso wie der Gegensatz von Idealem und Realem, von Ich und Natur. Denn die Natur wird wahrhaft idealistisch nicht dadurch begriffen, daß man sie als eine bloße Bewußtseins-, als eine „Sinnenwelt“ auffaßt, die dem endlichen Ich erscheint, sondern dadurch, daß man auch in ihr das Ewige erkennt. Das Ewige ist das wahrhaft Ideale, daher kein Ichhaftes im Sinne der Wissenschaftslehre. Schließlich verweist Schelling auf Hegels Schrift über die „Differenz“.

In dem Antwortbriefe vom 15. X., — der jedoch erst zusammen mit dem späteren vom 15. I. 1802 abgeschickt zu sein scheint [1]), — wirft Fichte Schelling vor, daß er das Abso-

1) Vgl. L. u. B.² II, 362, 365, 369 — Stellen, aus denen mit voller Deutlichkeit hervorgeht, daß der eingelegte Brief, von dem Fichte am 15. I. 02 spricht, kein anderer als derjenige vom 15. X. 1801 gewesen ist; besonders die letzte Stelle, an der Schelling auf die „zurückbehaltene Antwort“ anspielt und wörtlich anführt, was Fichte

lute unter der Form der quantitativen Differenz existieren lasse; dies tut „Spinoza und überhaupt aller Dogmatismus, und dies ist das *πρῶτον ψεῦδος* desselben“ (ebda 357). Das Absolute „existiert“ unter keinerlei Form. Schellings System läßt die Reflexion des Denkens auf sich selbst vermissen. Der spätere Brief führt diese Einwände näher aus. Sein und Wissen werden auch im absoluten Identitätssysteme in Relation gesetzt, das Absolute aber wird darin nur als ein Negatives begriffen, weil Schelling sich nicht zum Grundreflex erhebt (ebda. 365). Die Wissenschaftslehre geht von diesem Grundreflex aus (d. h. von der Reflexion des Absoluten auf sich selbst oder vom sich setzenden absoluten Ich); trotzdem ist sie nicht (wie Schelling hypothetisch gesagt hatte) Reflexionsphilosophie, denn das absolute Sich-Setzen ist kein „relatives Wissen“, dem das Sein gegenübersteht, sondern Einheit von Sein und Wissen. Diese Einheit darf aber nicht nur negativ als Indifferenz gefaßt werden, — denn gerade dann wird sie nicht angeschaut, sondern bloß gedacht (bloß als Verhältnis — nämlich zur Differenz — postuliert), sie muß vielmehr positiv als Identität verstanden werden, d. h. als Einheit, in der Sein und Wissen sowohl geschieden als auch zusammengesetzt werden. Diese Einheit hat die Wissenschaftslehre „durch den Ausdruck des Ich . . . angedeutet“ (ebda. 366). Es darf nicht gesagt werden, das Eine sei Alles; denn worauf es ankommt, ist, zu zeigen, „wie das Eine zu Allem und das All zu Einem werde“ (ebda.); das erstere tut Spinoza und tut Schelling, beide gehen ohne Be-

---

ihm am 15. X. 1801 geschrieben hatte, scheint mir ein hinreichender Beweis zu sein. Danach würde der Satz von Medicus (Fichtes Leben[2], 158) „der Brief hatte denn auch gute Wirkung usw.“ sich nicht halten lassen. Vielmehr scheint dem verlorenen Brief Schellings vom 4. I. 1802 gar keiner von Fichte vorangegangen zu sein, wodurch sich auch die Worte L. u. B.[2] II, 362 (. . . da ich ihn durch eine Beantwortung dieses Schreibens nicht akzeptiert . . .) klären.

weis von der Indifferenz zur Differenz über. Fichte will das Absolute am liebsten ohne Beiwort wissen: „es ist eben — das Absolute, und jedes zweite Wort ist vom Uebel" (ebda. 367). Die Naturphilosophie — so schließt die wissenschaftliche Diskussion — ist daher nicht der Wissenschaftslehre gegenüberzustellen (denn diese umfaßt das Ganze), sondern allein der Ethik. —

Wer den Erörterungen dieses Briefwechsels mit Aufmerksamkeit folgt, wird überall die gewaltige Gestalt Hegels wie einen schattenhaften Geist schweben sehen, der das Einvernehmen der beiden Philosophen ebensosehr trübt, wie er ihre Systeme verdunkelt, der aber zugleich die Fackel der Zukunft in Händen trägt und mit ihr den Weg beleuchtet, der ein Ausweg aus dem unfruchtbaren Gebiete sein wird, in dem die Streitenden irren. Was beide suchen und was beide nicht finden können, weil sie Getrennte bleiben, das wird derjenige, der sie eint, erreichen. Denn ihre Einseitigkeit ist es, die sie auseinanderhält, obgleich doch beide überzeugt sind, in irgendeiner Tiefe, die sich ihnen jedoch nicht erschließt, einig zu sein. Fichte sucht das Absolute im Ich, Schelling sucht es in der Natur; beide aber wissen, daß weder die dem Ich absolut entgegengesetzte Natur, noch das der Natur absolut entgegengesetzte Ich das gesuchte Absolute sind; sie wissen auch, daß jeder von ihnen das weiß, — und dennoch treffen sie nicht zusammen. Beiden fehlt die Idee der Wissenschaft, die im System Hegels den ersten, verbindenden Teil ausmachen wird: die Idee der Logik; und auch die beiden anderen Teile fangen eben erst an, aus dem Nebel der Möglichkeiten sich abzusondern: die Philosophie des Geistes insbesondere, deren Idee Fichte ausspricht, ist noch ganz im Werden.

Ohne Zweifel hat Fichte recht, wenn er Schelling vorwirft, daß seinem höchsten Prinzipe alle Positivität mangle, daß die absolute Indifferenz ein Abstraktum sei, daß in dem System jede Bewegung fehle, — kurz, daß Schelling

nur Spinoza erneuert, nicht aber mit Kant vereinigt habe. Ohne Zweifel hat er unrecht, wenn er glaubt, in der Wissenschaftslehre das Instrument zu besitzen, das die ihm selbst ganz deutlich vorschwebende Forderung der höchsten Synthesis erfüllen könnte (sein beiwortloses Absolutes ist nicht weniger leer und abstrakt, als Schellings Indifferenz); wenn er für möglich hält, Sein und Wissen zu versöhnen, ohne zugleich die Trennung von Glauben (oder Leben) und Wissen ebenso prinzipiell aufzuheben. Ohne Zweifel hat Schelling recht, wenn er die Ueberwindung des Gegensatzes von Endlichem und Unendlichem im Ewigen als höchstes Ziel ins Auge faßt und den endlosen Prozeß des endlichen Idealismus nicht als letztes Wort der Spekulation anerkennen will; wenn er die Aufhebung der „unauflöslichen Widersprüche“ fordert. Ohne Zweifel hat er unrecht, wenn er glaubt, daß in seinem Systeme dieses Ziel erreicht, die Widersprüche wirklich aufgelöst worden seien. Beide haben recht in dem, was sie fordern, unrecht in dem, was sie für die Erfüllung der Forderung halten. Uebrigens sind sich beide bewußt, daß die Lösung der Aufgabe noch in der Zukunft liegt, und ihr größter Irrtum ist vielleicht der, daß sie in brieflicher Aussprache diese Zukunft vorwegnehmen wollen, die doch nur dem gehören konnte, der sie durch philosophische L e i s t u n g herbeizuführen berufen war. Dieser Irrtum ist es im Grunde auch, der den Briefwechsel ergebnislos machen und ihm in dem Augenblicke den Todesstoß versetzen mußte, da der Dritte, „Spätergekommene“, den Streit aus der Heimlichkeit der stillen, persönlichen Diskussion in den Lärm der großen Geisterschlacht hinaustrug und ihn der Welt kundmachte. Erstaunt mag sie aufgehorcht haben, als diese neue Stimme erklang, nicht ahnend, daß die bescheiden auftretende Schrift, die sich nur mit dem Geleisteten zu beschäftigen und sich ganz in den Dienst der Schellingschen Sache zu stellen schien, der Auftakt war zu dem eigenen Werke des Verfassers, das schon damals, wenn

auch noch in unbestimmten Umrissen, in seinem Geiste vorbereitet lag [1]).

1) „Hast Du Hegels Schrift gelesen?" — schreibt der philosophisch freilich wenig urteilsfähige Friedrich Schlegel an Schleiermacher am 26. Okt. 1801 — „Wie unendlich besser würdest Du etwas solches schreiben, und wie kann man eine gute Sache so schlecht führen, oder vielmehr an die Stelle Fichtes etwas so noch Schlechteres setzen wollen" (Aus Schleiermachers Leben, III, 295 f.). Vgl. Aus Schellings Leben, I, 379.

Sechster Abschnitt.

Vom Identitätssystem zur Philosophie des Geistes.

Der Weg, den der deutsche Idealismus von Schellings Systemfragment aus dem Jahre 1801 bis zu Hegels Phänomenologie des Geistes zurücklegt, wird zunächst bezeichnet durch Hegels Schrift über die „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems" (1801), durch Schellings Gespräch „Bruno" und durch seine „Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie" (beide 1802). In dieser Zeit befestigt sich der absolute Idealismus des Identitätssystems, und vollzieht sich seine endgültige Trennung von dem endlichen Idealismus der Wissenschaftslehre. Schellings Arbeiten bleiben im allgemeinen auf dem in der Darstellung von 1801 eingenommenen Standpunkte, sie weisen jedoch überall Spuren des Einflusses Hegels auf. Daher ist es notwendig, zunächst das Schiedsgerichtsurteil kennenzulernen, das Hegel in dem zwischen Fichte und Schelling ausgebrochenen Streite fällt.

I. Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems.

Da es nicht in der Absicht dieses Werkes liegt, die Entstehung und den Werdegang der Hegelschen Philosophie darzustellen, so können die (von Nohl herausgegebenen) Jugendschriften, die dafür von der höchsten Bedeutung sind, aber auch sonst zu dem Wertvollsten und Schönsten

gehören, was Hegel geschrieben hat, hier nicht berücksichtigt werden; die Frage, welchen Standpunkt Hegel vor 1801 annahm, sowie die weitere, wie die hinterlassenen Manuskripte aus der Jenaer Zeit sich zu den veröffentlichten Abhandlungen verhalten, muß der biographischen Forschung überlassen bleiben. Auch die kulturgeschichtliche Verwurzelung der Hegelschen Philosophie im deutschen Geiste überhaupt kann nicht erörtert werden; diese methodisch gebotene Notwendigkeit schließt freilich bei einem Denker wie Hegel eine weit größere Entsagung in sich als etwa bei Maimon, Fichte und selbst Schelling, da Hegel viel inniger mit der gesamten Bildung seiner Zeit verwachsen ist und mit vollem Bewußtsein dieser Verkettung philosophiert, — da seine Philosophie gerade durch dieses Bewußtsein einen Teil ihrer Stärke und Eigenart gewinnt und sich eben dadurch von der ihrer Vorgänger unterscheidet, daß sie sich des Inhalts dieser B i l d u n g denkend bemächtigt und ihn in seiner ganzen Fülle und Tiefe im Systeme zur Totalität gestaltet. Gleich die erste Schrift, mit der Hegel in die Gesamtbewegung als kritischer Beobachter eingreift, beweist diesen Charakter seines Denkens.

Wie Fichte in seiner Abhandlung Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, Schelling in der seinigen Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt zunächst ganz allgemein und prinzipiell über Aufgaben und Methoden der Philosophie geredet hatten, so beginnt auch Hegel damit, zu fragen, was die Philosophie bezweckt, woraus sie entspringt, was sie voraussetzt, und wie sie an ihr Ziel zu gelangen vermag. Die Antworten aber, die Hegel gibt, verraten nicht nur die genaueste Kenntnis des vom deutschen Idealismus bis dahin Geleisteten, nicht nur die überlegene Uebersicht eines Kopfes, der sich zugleich mitten in die Bewegung hinein und dennoch auch über sie stellt, sondern sie bekunden ein Bewußtsein, das die Philosophie nicht nur für sich nimmt, sondern sie als Glied eines größeren, sie befassenden

geistigen Zusammenhangs, als Ausdruck des Lebens der Menschheit erfaßt: ein das philosophische Denken mit dem historischen Anschauen verschmelzendes Bewußtsein. Die beiden bis dahin mehr oder weniger getrennt verlaufenen Ströme der deutschen Kultur: der dichterische, prophetische, philologisch-historische und der wissenschaftlich-spekulative vereinigen sich in dem Verfasser der Schrift über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems [1]). Wenn schon in Fichte Ansätze zu dieser Vereinigung sich zeigten, da Jacobi neben Kant bei der Wissenschaftslehre Pate stand, wenn die Welten Schillers und Goethes, sowie die Tendenzen der Romantik schon in Schelling zur Wirksamkeit gelangten, so erreicht doch erst in Hegel die Zeit ihr volles philosophisches Selbstbewußtsein. Angetan mit der ganzen Bildung, die bis zu ihm erarbeitet war, als ein Mensch, der die Ideen aus der Epoche von Leibniz, Winckelmann und Lessing bis Jacobi und Herder lebendig in sich trägt, der die Griechen ebenso gründlich studiert, wie er heiß mit dem Christentum gerungen, der die Ideale beider an der Kantisch-Fichteschen Philosophie und diese wiederum an den Idealen jener gemessen und in diesem Kampfe sich ein eigenes Weltbild geschaffen hat, so tritt Hegel, angetan mit der schweren Rüstung des Historikers und mit dem scharfen Schwerte des Denkers, auf den Plan.

Leben, Geist und Geschichte.

Die Philosophie entstammt dem Leben und dient dazu, das Leben zu durchleuchten. Auch Jacobi, auch Fichte hatten vom Leben als dem Prinzip des Bewußtseins gesprochen, aber bei ihnen war dieses Wort schematisch und leer und mehr ein Hinweis auf das Jenseits alles Denkens ge-

1) Der genaue Titel lautet: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft. 1801.

blieben als zum Faktor desselben geworden; Schelling hatte darunter vorwiegend die organische Tätigkeit der Lebewesen und weiterhin die der Natur überhaupt verstanden. Bei Hegel erhält der Ausdruck einen vollern Klang (schon in den Jugendschriften bezeichnet er das Absolute, wobei Hegel wohl an die Sprache der Evangelien anknüpft, vielleicht nicht unbeeinflußt durch Jacobi, Herder, Hölderlin und Schleiermacher)[1]): die Aufgabe der Philosophie besteht darin ... . . das Endliche in das Unendliche, — als Leben zu setzen" (I, 177). Das Leben ist die Totalität, der höchste Gegenstand der Philosophie, dasselbe, was Hegel später (und auch schon in den Jugendschriften)[2]) Geist nennt. Hegels Philosophie kündigt sich daher sogleich bei ihrem ersten Auftreten als Philosophie des Geistes an; von vornherein ist Hegels Begriff des Absoluten, den das System zur Darstellung bringen wird, viel reicher gedacht als der Schellings: das geschichtliche Leben, das Leben des Geistes macht seinen vornehmsten Inhalt aus. Freilich enthält die Schrift über die Differenz nur erst den Keim dieses Begriffs, — wie sie überhaupt nicht selbständig zu philosophieren, sondern nur kritisch Stellung zu nehmen und den Gegensatz von Wissenschaftslehre und Identitätssystem schärfer und schroffer herauszuarbeiten beabsichtigt, als es bis dahin geschehen war. Die eigenen Gedanken verbirgt Hegel noch hinter dieser Absicht; dennoch treten sie deutlich genug hervor.

Die Art, wie Hegel über die Philosophie philosophiert, weicht sogleich merklich von der seiner Vorgänger ab, indem er nicht nur ihre formellen Voraussetzungen in Betracht zieht, sondern auch die geschichtlichen, indem er die Auf-

---

1) Weniger, wie Dilthey meint (Ges. Schriften IV, 1921, 38 f.), durch den Lebensbegriff der Schellingschen Naturphilosophie.

2) „Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen . . . denn Geist ist die lebendige Einheit des Mannigfaltigen . . ." (Theol. Jugendschr. her. v. H. Nohl, 347).

gabe und die Bedeutung der Philosophie nicht nur vom formal-spekulativen, sondern zugleich vom geschichtsphilosophischen Gesichtspunkte aus zu bestimmen sucht; darin zeigt sich von vornherein die geistesphilosophische Grundgesinnung. Die Philosophie zwar ist Eine, ihre Aufgabe und deren Lösung ist zu allen Zeiten dieselbe, denn es ist überall ein und dieselbe Vernunft, die sich auf sich richtet und sich erkennt. Aber diese Vernunft ist dennoch nicht „rein" und „allgemein" im Gegensatze gegen die Individualität des Zeitalters, in dem sie entsteht, und des Philosophen, der sie erbaut, — dann wäre sie unwirklich, untätig und unfähig, ein philosophisches System zu konstruieren. Vielmehr ist es „die interessante Individualität, in welcher die Vernunft aus dem Bauzeug eines besonderen Zeitalters sich eine Gestalt organisiert" (I, 171); die besondere spekulative Vernunft ist es, die im System sich zum Absoluten erhebt und eben dadurch ihre Beschränktheit und Endlichkeit überwindet. Diese besondere Vernunft ist ein „lebendiges Wesen" (I, 172), sie ist das „Leben" selbst, das „als Vernunft" die Gegensätze, in die es sich entzweit hat, aufhebt und dadurch die „Totalität" seiner selbst herstellt (I, 173)[1]. Freilich besteht zwischen dem Anspruche der Philosophie auf Allgemeingültigkeit und ihrer Gebundenheit an eine bestimmte „Bildung" des Geistes (I, 172) ein klaffender Widerspruch; aber ohne diesen Widerspruch, den sie durch ihre Tätigkeit vernichtet, wäre die

1) Vgl. hierzu und zum Folgenden Worte Jacobis, dessen Briefe über die Lehre des Spinoza (1. Aufl., 1785; 2. Aufl. 1789) wie auf die ganze Zeit so auch auf Hegel eine tiefe Wirkung ausgeübt haben: „. . . auf diese Weise hat ein jedes Zeitalter, wie seine eigene Wahrheit, deren Gehalt wie der Gehalt der Erfahrungen ist, ebenso auch seine eigene lebendige Philosophie, welche die herrschende Handlungsweise dieses Zeitalters in ihrem Fortgange darstellt" (Jacobi IV, 1. 236 f.). „Und kann lebendige Philosophie je etwas anderes als Geschichte sein?" (ebda. 234). Der Ausdruck „lebendige Philosophie" findet sich auch in Hegels Schrift: I, 280.

Vernunft nicht lebendig und hätte in sich keinen Trieb, sich zur Philosophie zu organisieren. Die Entzweiung ist selbst „Ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet: und die Totalität ist, in der höchsten Lebendigkeit, nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich" (I, 174).

In dem Begriffe des Lebens vereinigt sich die Subjektivität der Vernunft mit der Objektivität ihres Wirkens, vereinigt sich die Idealität des Denkens mit der Realität des geschichtlichen Seins. Hegel vollzieht die Vereinigung dieser Gegensätze also von vornherein auf einer vom deutschen Idealismus bis dahin unentdeckten Höhe: dadurch entsteht ihm der Begriff des Geistes als spekulativer Spitze des Systems. Geist bezeichnet mehr die subjektive, Leben mehr die objektive Seite dessen, worin er das Absolute erblickt; die Philosophie entspringt „aus der lebendigen Originalität des Geistes" (I, 172); „wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet, und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben, und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie" (I, 174). Geist und Leben sind ebensosehr das Absolute selbst, wie sie endlich, beschränkt, eigentümlich, zeitlich, kurz geschichtlich bedingt sind. Die Endlichkeit im Gegensatze zur Absolutheit, das Empirische, Mannigfaltige im Gegensatze zur Reinheit und Identität faßt Hegel vornehmlich als das Historische. Darin zeigt sich, daß er die Urdualität nicht so sehr „erkenntnistheoretisch" im Sinne Kants, d. h. durch die Reflexion auf das Erkennen des Verstandes, des empirischen Bewußtseins, oder wie Fichte und Schelling durch die auf den Gegensatz von theoretischem Verstande und praktischer Vernunft (bzw. von Natur und Ich) gewinnt, als vielmehr durch die Reflexion auf das philosophische Erkennen: die logische Selbstbesinnung auf die Spekulation steht an der Eingangspforte zu Hegels System; und

diese Selbstbesinnung ist zugleich eine geschichtsphilosophische.

Dabei spielt der Begriff der Bildung eine wichtige Rolle[1]). „Je weiter die Bildung gedeiht, je mannigfaltiger die Entwicklung der Aeußerungen des Lebens wird, . desto größer wird die Macht der Entzweiung, desto fester ihre klimatische Heiligkeit, desto fremder dem Ganzen der Bildung und bedeutungsloser die Bestrebungen des Lebens, sich zur Harmonie wieder zu gebären" (I, 175). Die Philosophie entwächst der Bildung ihrer Zeit, — aber dies ist nur die Eine Seite ihres Wesens, oder vielmehr dies macht nicht ihr „Wesen", sondern bloß ihre „Form" aus (I, 170); ihr Wesen aber verlangt, diesen Gegensatz aufzuheben. Sobald daher erkannt ist, inwiefern die Spekulation dem „Schicksal ihrer Zeit unterlegen", durch „die Bildung der Zeit" beeinflußt ist (I, 186), ist sie auch als einseitig durchschaut. Freilich wird dadurch das Bedürfnis nach der wahren Totalität nur verstärkt, denn die im System verfestigte Einseitigkeit macht „in Rücksicht auf die Bildung die Entzweiung um so härter" (I, 187). Die Errichtung des Systems kann sich daher nur negativ auf die Erforschung der Zeitbildung gründen; das Positive jeder Philosophie und ihr einziger wahrer Gegenstand ist das Absolute; eine jede ist „wahr" in dem Maße, als sie diesen Gegenstand ergriffen hat: „In Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie gibt es weder Vorgänger noch Nachgänger" (I, 169); vielmehr ist „jede Philosophie in sich vollendet und hat, wie ein echtes Kunstwerk, die Totalität in sich" (I, 172). Die Geschichte der Philosophie ist daher „die Geschichte der in unendlich mannigfaltigen Formen sich darstellenden ewigen und reinen Vernunft" (I, 201).

---

1) Hegel versteht darunter, was wir heute Kultur zu nennen pflegen; vgl. z. B. I, 175. Schleiermacher ersetzt das Wort Kultur, das die 1. Aufl. der Reden brauchte, in der 2. Aufl. durch das Wort Bildung (z. B. Ausgabe Pünjer, 102).

Wenn sich schon in diesen einleitenden Erwägungen eine dem bisherigen idealistischen Denken fremde, eine neue Gesinnung ausspricht, so öffnet sich auch in den wenigen Andeutungen, in denen Hegel das Programm seiner späteren Philosophie des absoluten Geistes entwirft, der Horizont nach vielen Richtungen. Während Schelling in seinem System von 1800 das Höchste darin gesehen hatte, die Philosophie mit der Kunst auf eine Stufe zu stellen, während er vielmehr diese Gleichstellung dort noch für unerlaubt und die Kunst als die für die Philosophie unerreichbare Vollendung ihrer selbst erklärt hatte, setzt Hegel sofort die Spekulation über die Kunst; und während Schelling (wie Kant und Fichte) der Religion ihren Ort in der praktischen Philosophie angewiesen hatte, erhebt Hegel sie in die Sphäre der Kunst und der Spekulation; er begreift alle drei als Lösungen derselben Aufgabe, als Anschauungsarten „des sich selbst gestaltenden oder sich objektiv findenden Absoluten" (I. 269). In der Kunst überwiegt das Bewußtlose; und zwar in der „eigentlich sogenannten" (d. h. in den Kunst-Werken) erscheint das Absolute als objektiv und dauernd, weshalb der Verstand sie als „totes Aeußeres" nehmen kann; in der Religion (die somit hier ebenfalls als Kunst bezeichnet wird, vielleicht nicht ohne den Einfluß der Reden Schleiermachers, die Hegel I, 165 als ein Anzeichen für „das Drängen des besseren Geistes besonders in der unbefangenen, noch jugendlichen Welt" begrüßt) erscheint das Absolute als subjektiv und nur Momente erfüllend, weshalb sie vom Verstande als „ein bloß Inneres gesetzt werden kann" (I, 270). Das Kunstwerk ist das Produkt eines einzelnen Genies, gehört aber der Menschheit an, die Religion ist das Produkt einer allgemeinen Genialität, aber auch jedem einzelnen angehörend. In der Spekulation endlich überwiegt das Bewußtsein, das Tun der subjektiven Vernunft; das Ab-

solute erscheint daher „als ein in seiner unendlichen Anschauung sich selbst Erzeugendes“, als Werden (während es in der Kunst mehr als Sein erscheint); aber die Spekulation begreift zugleich „die Identität des Werdens und Seins“ und das Absolute als ein solches, „das nur werden kann, insofern es ist“. Daher nimmt sie sich selbst das Uebergewicht des Bewußtseins wieder[1]), sie vollzieht somit die Vereinigung ihrer selbst und der Kunst, sie ist die höchste Form, zu der sich das Absolute in der Selbstanschauung gestaltet. „Kunst und Spekulation sind in ihrem Wesen der Gottesdienst; — beides ein lebendiges Anschauen des absoluten Lebens, und somit ein Einssein mit ihm“ (ebda.).

Verstand und Vernunft.

Das Leben muß sich entzweien, um zu seiner Totalität zurückkehren, seine Absolutheit gestalten zu können; insofern es sich aus der Entzweiung in seiner Einheit wiederherstellt, ist es Vernunft, — insofern es die Gegensätze fixiert, Verstand. Die Kantisch-Fichtesche Philosophie steht auf dem Boden des Verstandes, denn die Entzweiung ist in ihr das Letzte, die „absolute Synthese“ bleibt für sie „ein Jenseits, — das ihren Bestimmtheiten entgegengesetzte Unbestimmte und Gestaltlose“ (I, 177). Die Wissenschaftslehre wird zwar von dem Bestreben geleitet, die Gegensätze im Absoluten aufzuheben, sie geht von der intellektuellen Anschauung aus, in der das Denken sich selbst zum Objekte macht; deshalb ist sie „gründlichste und tiefste Spekulation, ein echtes Philosophieren“ (I, 204)[2]); aber zugleich setzt sie

1) Vgl. I, 188: „Die Spekulation fordert, in ihrer höchsten Synthese des Bewußten und Bewußtlosen, auch die Vernichtung des Bewußtseins selbst . . .“

2) Vgl. I, 163: Wenn man sich bei Fichte an „das reine Denken seiner selbst“ hält, so hat man „das kühn ausgesprochene echte Prinzip der Spekulation“. Aehnlich I, 187 und I, 272: „Fichtes Philosophie ist deswegen echtes Produkt der Spekulation.“

diesen Anfang dem System selbst absolut entgegen, ohne darauf zu reflektieren, daß auch diese Entgegensetzung, ihrem Prinzip entsprechend, sich im Absoluten aufhebt: sie hält auf der Einen Seite das Absolute als ein über alle Gegensätze Erhabenes, auf der anderen das Denken der Entzweiungen als ein sich widersprechendes und im Widerspruche trotz aller Annäherung an seine Aufhebung endgültig verharrendes fest, ohne zu sehen, daß ihr dadurch das Absolute selbst zum Entgegengesetzten wird, und daß sie daher alle Absolutheit verliert. Die Verstandes-Reflexion trägt über die Vernunft-Anschauung den Sieg davon. Der Idealismus des Sollens ist deshalb kein spekulativer, sondern ein bloß reflexiver, ein Verstandes-Idealismus, die Vernunft wird in ihm zum „Verstand herabpotenziert" (I, 164). Fichte trennt das Absolute von der Reflexion, um einen Ort für die Widerspruchlosigkeit zu bewahren, die im System nicht zu gewinnen ist; aber eben durch diese Abtrennung wird das Absolute selbst zum Produkte der Reflexion, zu einem „vom Verstand gesetzten Vernünftigen" (I, 173), zu einem Widerspruchvollen[1]).

Das Absolute ist für den Verstand unbegreiflich: dies ist die Wahrheit der kritischen Philosophie. Der Verstand ist das Prinzip der Endlichkeit, nämlich der festgewordenen Gegensätze; diese „aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft" (I, 174). Aber die Aufhebung der Gegensätze dem Entgegensetzen selbst, das Unendliche dem Endlichen wiederum entgegensetzen: dies heißt das Interesse der Vernunft dem Verstande anheimgeben, heißt das Unendliche zum Endlichen, das Absolute zum Produkte, Glied und Teil des ihm entgegengesetzten endlichen Denkens machen, wodurch dieses selbst zu einem empirisch unendlichen, nämlich end-

1) „Die Antinomie bleibt als Antinomie, und wird im Streben, welches das Sollen als Tätigkeit ist, ausgedrückt" (I, 224).

losen Progresse wird, der sich nur in der Form der Zeit anschauen läßt [1]). Das Absolute als Beschränktes gesetzt: dies ist das Wesen des ersten Grundsatzes der Wissenschaftslehre. Sowohl als erster wie auch als Satz drückt er ein Bedingtes aus; als erster ist er bedingt durch das, wovon er abstrahiert, was aus ihm hernach wieder (durch Hinzufügung der Bedingung) deduziert werden soll; als Satz ist er ein Gesetztes, also nicht sich selbst Setzendes. Er ist mithin an sich selbst eine Antinomie und hebt sich für die bloße Reflexion auf (I, 189 f.). Die Nicht-Absolutheit des absolut ersten Grundsatzes erweist sich sogleich darin, daß er zu seiner Ergänzung eines zweiten bedarf, der aus ihm nicht folgt, dessen Herkunft und Dignität von ihm völlig unabhängig ist. Wenn die Unbegreiflichkeit der Entgegensetzung das Motiv ist, welches das „gemeine Bewußtsein" zur Spekulation treibt, so „stellt" die Wissenschaftslehre diese Unbegreiflichkeit nur „fest": sie verfestigt die Entgegensetzung, indem sie sie der Setzung grundsätzlich entgegensetzt; wie durch Kant, so wird daher auch durch Fichte die Nichtidentität (der Dualismus, die Endlichkeit) letzthin zum absoluten Grundsatz erhoben.

Der erste Grundsatz sagt aus, „daß der Widerspruch = 0 ist" (I, 192), aber er gewinnt seinen Sinn im System erst durch die Beziehung des zweiten Grundsatzes auf ihn; diese Beziehung beider Grundsätze aufeinander ist das wahrhaft Grundsätzliche, nicht die isoliert gesetzten: diese Beziehung aber ist in Wahrheit in jedem einzelnen der beiden Grundsätze ausgesprochen; jeder sagt, was der andere sagt. Es ist gleichgültig, ob ich A = A oder A = B setze, denn schon A = A „enthält die Differenz des A als Subjekts und A als Objekts" und „A = B die Identität des A und B" (ebda.). Beide setzen sowohl die Identität als die Nichtidentität; der höchste Ausdruck für das Absolute

1) Vgl. oben Bd. I, 533. Zum folgenden vgl. Bd. 1, 402 ff.

ist daher die „Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm" (I, 252). Fichte dringt nicht bis zu diesem „Zugleich" durch, da er beide Sätze grundsätzlich auseinander hält und ihre Einheit als Sollen wiederum im dritten Grundsatze abtrennt. So gelangt die Wissenschaftslehre, um die „Beziehung" auszudrücken, nur bis zur Antinomie, die „der höchst mögliche Ausdruck der Vernunft durch den Verstand" ist (I, 192).

Indem die Vernunft den Widerspruch erkennt, in den der sich absolut setzende Verstand, das sich absolut setzende Entgegensetzen verwickelt, verrichtet sie einen Teil der Aufgabe, welche die Spekulation zu lösen hat: den negativen Teil, das Vernichten des Verstandes und seiner festen Bestimmungen. Der Verstand zerstört sich selbst, indem er Vernunft wird. Die Wissenschaftslehre bleibt bei diesem Vernichten stehen und unterläßt die positive Lösung der spekulativen Aufgabe; sie rechtfertigt diese Unterlassung dadurch, daß sie das Absolute als dasjenige denkt, in dem der Widerspruch aufgehoben wäre. Aber diese Rechtfertigung ist in Wahrheit keine, denn sie wird von der Selbstvernichtung mit betroffen. Eine Aufhebung des Widerspruchs in einem jenseitigen Verstande als möglich behaupten heißt das Gesetz des Verstandes, das Gesetz des zu vermeidenden Widerspruchs verwerfen; dann aber verschwindet auch der selbst widerspruchvolle Gegensatz zwischen dem jenseitigen Absoluten, in dem der Widerspruch aufgehoben „wäre" und dem Denken, das den Widerspruch — als Widerspruch setzt, das mithin sich selber aufhebt, d. h. vernichtet. Die Reflexion muß sich daher, gerade um zu bestehen, „das Gesetz der Selbstzerstörung geben" (I, 180). Die Wissenschaftslehre gelangt nicht bis zu dieser Einsicht, sie wird sich der bloßen Negativität ihrer Lösung nicht bewußt, sondern hält die Produkte der Reflexion als solche fest. Erst die Reflexion auf die Reflexion entzündet im Verstande das Licht der Ver-

nunft, freilich nur — „im negativen Verstande“ [1]): „Insofern die Reflexion sich selbst zu ihrem Gegenstand macht, ist ihr höchstes Gesetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch sie zur Vernunft wird, ihre Vernichtung“ (I, 180). Wird „die Synthese des Wissens in analytischer Form“ festgehalten (das, was oben Bd. I, 439 ff. als „analytische Dialektik“ bezeichnet wurde), „so ist die Antinomie, der sich selbst aufhebende Widerspruch, der höchste formelle Ausdruck des Wissens und der Wahrheit“ (I, 193), da „die rein formale Erscheinung des Absoluten der Widerspruch“ (I, 194) und „für die Reflexion kein anderes Auffassen des Absoluten als durch Antinomie möglich ist“ (I, 224).

Das „Unbegreifliche“ der Kantisch-Fichteschen Philosophie wird daher in der Form des Widerspruches in das Begreifen hineingezogen; es ist unmöglich, das Absolute als ein Unbegreifliches dem Begreifen entgegenzusetzen und bei dieser Gegensätzlichkeit als dem Letzten, Unaufheblichen stehen zu bleiben. Wird das Absolute als Unbegreifliches und zugleich als das dem Begreifen grundsätzlich Entgegen- und Vorausgesetzte, es Begründende, als das „Urwahre“ (Ausdruck Reinholds) gedacht, so würde das Begreifliche, gerade insofern es ein solches ist, ein F a l s c h e s sein; das begriffene W a h r e, der Begriff, muß vielmehr selbst ein Unbegreifliches sein, die Philosophie „mit unbegreiflichen Begriffen anfangen, fortgehen und endigen“ (I, 287) [2]). In der Tat ist das Wahre der Begriffe das Unbegreifliche an ihnen, nämlich der Widerspruch, der durch ihre Gegensätzlichkeit entsteht; die Antinomie ist „die wahre, durch Reflexion mögliche Offenbarung des Unbegreiflichen in Begriffen“, seine „assertorische und kategorische Erscheinung“ (ebda.).

R e f l e x i o n u n d A n s c h a u u n g.

Wenn die Reflexion des Verstandes sich auf sich richtet und sich dadurch zerstört, so ist die Vernunft dabei nur

1) Kant, Kr. d. r. V. B. 307; vgl. oben Bd. I, 108.

2) Vgl. dazu oben Bd. I, 386 f., sowie 579.

negativ tätig, sie „versenkt" ihr Reflektieren „in ihren eigenen Abgrund"; aber diese „Nacht der bloßen Reflexion" ist zugleich der „Mittag des Lebens" (I, 188). Die Philosophie erhebt „den Tod der Entzweiten durch die absolute Identität zum Leben" (I, 296). Die Vernunft erkennt zugleich das Absolute, indem sie das Nichtabsolute vernichtet, sie ist die „Kraft des negativen Absoluten", „absolutes Negieren" (I, 178); das Vernichten ist zugleich ein Bewahren, denn die Kraft des Absoluten besteht in der Beziehung des Nichtabsoluten, des durch den Verstand Gesetzten auf das Absolute. Das Tun des Aufhebens vernichtet das Gesetzte nur seiner Absolutheit nach, oder insofern es selbst das Absolute zu sein beansprucht: aber gerade dadurch erkennt es dasselbe absolut. Denn das absolute Erkennen ist nicht, wie die Wissenschaftslehre von dem „uns" verschlossenen glaubt, ein Erkennen des von allem Endlichen, Beschränkten, Relativen Losgelösten (also kein Erkennen des verstandesmäßig gedachten Absoluten), sondern es ist ein absolutes, d. h. losgelöstes, nämlich vom Verstande und seinem Setzen, seinem Fest-stellen und Fest-halten losgelöstes Erkennen des Relativen. Die Vernunft leitet den Verstand, indem sie seine Feststellungen, seine „Begriffe" zerstört [1]), dazu an, sich zur Totalität zu vervollständigen: „Diese Leitung zur Totalität der Notwendigkeit [d. h. des als notwendig durch den Verstand Gesetzten im Gegensatze zu der sich, d. h. frei, setzenden Vernunft] ist der Anteil und die geheime Wirksamkeit der Vernunft" (I, 179). Das absolute Erkennen ist zwar ein negatives, aber als absolut negatives hört es nicht auf, ein Erkennen zu sein: in der Selbstzerstörungsarbeit des Verstandes bewährt sich vielmehr zugleich die positive Kraft der Vernunft, denn zerstört wird das durch den Verstand

1) Vgl. oben Bd. I, 342, was Fichte und Schelling über den Begriff als die in ihrer Ruhe gefaßte Tätigkeit sagen.

Gesetzte nicht, sofern es ein solches, d. h. ein Beschränkt-Gesetztes, sondern nur sofern es ein Beschränkt - Gesetztes ist, in dieser Gesetztheit verharrt oder vom Verstande seiner Beschränktheit zum Trotze festgehalten, insofern es absolut gesetzt, losgelöst, isoliert und fixiert wird (so wie Fichte die Thesis als ersten Grundsatz absolut setzte). Der Widerspruch ist also nicht ein bloß Negatives, Erkenntnis-Vernichtendes, sondern er ist zugleich ein positives Erkenntnis-Mittel der Spekulation (wie er es im Systeme der Wissenschaftslehre — soweit in ihr überhaupt positive Erkenntnis ist — auch tatsächlich war).

Das Vernichten bezieht das Beschränkte auf das Absolute; was vernichtet wird, ist die Unwahrheit, daß das Beschränkte (und alles Gesetzte ist als ein Fest-gestelltes ein Beschränktes) ein Nichtbeschränktes sei, bei dem die Reflexion verharren könne. Oder: was vernichtet wird, ist nicht das im Widerspruche Gesetzte, das Sich-Widersprechende, der Inhalt, sondern nur die Form, in der dieser gesetzt wird: die Verstandes-Form nämlich, die dem Gesetze des Widerspruchs (dieser „rein formalen Erscheinung des Absoluten") unterliegt. Jeder Satz als Satz enthält Unwahrheit, denn er stellt etwas fest; deshalb ruft er den Widerspruch hervor, der das Feste als ein Unfestes, das Gesetzte als das Entgegen-gesetzte und dadurch in seiner bloßen Bezogenheit, in seiner Relativität, d. h. in seinem Verhältnis zum Absoluten (nämlich zur Totalität alles Gesetzten) erkennt. „Die Reflexion vernichtet insofern sich selbst und alles Sein und Beschränkte, indem sie es aufs Absolute bezieht. Zugleich aber eben durch seine Beziehung auf das Absolute hat das Beschränkte ein Bestehen" (I, 178). Das durch den Verstand Gesetzte erhält sich also trotz und in der Zerstörung; es kann sich erhalten, weil und sofern es nicht nur ein durch den Verstand Gesetztes, nicht nur ein durch ihn Fest-gestelltes, Verabsolutiertes, sondern viel-

mehr zugleich ein dem Verstande nur Gegebenes, durch ihn nicht Erzeugtes, ein — Angeschautes ist.

Damit ist der wichtigste Punkt der Hegelschen Erörterungen erreicht. Was der Verstand fest-stellt, hat sein Sein nicht durch ihn; er gibt nur die Form; — den Inhalt gibt die Anschauung. In der Vernunft aber sind Form und Inhalt, Verstand und Anschauung, Begriff und Sein vereinigt: die Form ist das Negative, die Seite der Beschränkung des Inhalts, seiner negativen Identität mit dem Absoluten, das Antinomische; der Inhalt ist das Positive, die Seite der Absolutheit. Die Reflexion trennt beide Faktoren, für sie stellt sich auf die eine Seite das „reine Wissen", „die Vernichtung der Entgegengesetzten im Widerspruch", auf die andere die bloß empirische Anschauung, das Gegebene; deshalb ist die Reflexion „an und für sich unfähig, die transzendentale Anschauung zu fassen ..." (I, 209); „das transzendentale Wissen" aber „vereinigt Beides, Reflexion und Anschauung; es ist Begriff und Sein zugleich" (I, 195). In der empirischen Anschauung ist das Gegebene ein Objektives, dem Subjekt Entgegenstehendes; in der transzendentalen (mit der Reflexion vereinigten) Anschauung „tritt die Identität des Subjektiven und Objektiven ... ins Bewußtsein" (ebda.). Von der bloßen oder verstandesmäßigen Reflexion ist also die spekulative ebenso zu unterscheiden, wie von der empirischen Anschauung die transzendentale oder intellektuelle. Das transzendentale Wissen erhöht die empirische Anschauung, indem es sie mit der bloßen Reflexion, die eben dadurch spekulative wird, vereinigt, zur transzendentalen. Die bloße, „isolierte" Reflexion (I, 178) hebt das Absolute auf, weil sie es als widerspruchvolle Relation des Fest- und Entgegen-gesetzten auffaßt [1]; sie muß sich mit der „absoluten Anschauung" „synthetisieren" (ebda.), um über das bloß Negative des Widerspruchs hinaus

---

1) Vgl. dazu oben Bd. I, 471.

zu gelangen. Im philosophischen Wissen hört das Angeschaute auf, ein bloß Angeschautes und somit ein bloß Objektives, bloß Reelles, bloß Notwendiges zu sein, es wird zugleich zu einem durch die Tätigkeit der freien Intelligenz Gesetzten: Notwendigkeit und Freiheit, die in der Wissenschaftslehre sich entgegengesetzt bleiben [1]), treten zusammen, indem die Anschauung das Antinomische „ausfüllt" (I, 197).

Methode und System.

Der Verstand verhärtet die Gegensätzlichkeit des Beschränkten und des Absoluten, indem er das Beschränkte als ein Absolutes setzt; das, was an dem Beschränkten wahrhaft absolut ist (der positive Inhalt), geht dadurch an der Form der Beschränktheit zugrunde; die mit der Reflexion synthetisierte Anschauung dagegen rettet den Inhalt, indem sie diese Form durch die Erkenntnis des Widerspruches zerschlägt, sie befreit das Positive, indem sie seine Absolutheit nicht, wie der Verstand es tut, mit seiner Beschränktheit identifiziert, sondern vielmehr gerade diese Identifizierung (das Absolut-Setzen, das Fest-halten) als Verstandesbeschränktheit aufdeckt. Was der Verstand tut, ist aber für das transzendentale Wissen durchaus notwendig; die Anschauung kann positiven Erkenntniswert nur gewinnen, indem sie durch den Verstand formiert, „gesetzt" und durch die Aufhebung dieser Form, durch die „wahre Antinomie" (I, 196) in ihre Rechte wieder eingesetzt, wiederhergestellt wird: „das Vernünftige" kann deshalb nur „aus dem Widerspruche bestimmter Entgegengesetzter . . . deduziert werden" (I, 197), das Angeschaute kann nur erkannt werden, indem es sich zunächst auseinandersetzt und Bestimmtes wird (Leistung des Verstandes), und indem das Aus-einander-Gesetzte sodann wieder vereinigt, die Bestimmtheit in die Absolutheit aufgelöst wird (Leistung

1) Vgl. oben Bd. I, 375.

der intellektuellen Anschauung oder der anschauenden Vernunft). Das Vernichten betrifft somit nicht das Angeschaute als solches, sondern nur die (als Stufe allerdings unentbehrliche) Isolierung und Herauslösung aus der Totalität der Anschauung.

Insofern diese Totalität durch die Vernunft wiederhergestellt wird, ist die Anschauung das durch sie „zur Vervollständigung der Einseitigkeit des Werks der Reflexion" „Postulierte" (I, 198); aber dies Postulierte darf nicht wieder einseitig der Reflexion entgegengesetzt werden, wodurch die Zweiheit einer Anschauung, die der Reflexion zu Grunde liegt, und einer zweiten, die als „Idee" außerhalb ihrer verbleibt und nur angestrebt wird, entsteht. „Die Anschauung, die der Idee entgegengesetzt ist, ist beschränktes Dasein, eben weil sie die Idee ausschließt" (I, 198). Diese beschränkte Anschauung ist gar nichts anderes als die durch Setzung beschränkte, die gedachte oder begriffene; die unbeschränkte aber ist nicht diejenige, die der „für uns" unerreichbaren, weil widerspruchvollen Idee den „Inhalt" gibt (wie Kant lehrt), sondern sie ist die beschränkte Anschauung, der die Beschränkung, weil in ihr der Widerspruch liegt, genommen, und die dadurch, als Glied, der unbeschränkten Totalität eingereiht wird. In Wahrheit „postuliert" also die Vernunft überhaupt nichts, was sie nicht zu erfüllen vermag: sie ist ein „sich selbst Genügendes". Sie fängt deshalb, wenn „sie sich als absolut erkennt", „damit an, womit jene Manier, die von der Reflexion ausgeht, aufhört: mit der Identität der Idee und des Seins" (ebda.).

Die „Erscheinung", d. h. das durch den Verstand beschränkte Angeschaute, wird durch die absolute Erkenntnis nicht vernichtet, sondern, insofern es ein Angeschautes, d. h. ein Glied der Totalität ist, konstruiert. „Das Absolute muß sich also in der Erscheinung selbst setzen, d. h. diese nicht vernichten, sondern zur Identität konstruieren" (I, 201). Eine Identität, die durch das Vernichten bedingt ist, deren

positives Bestehen also den Gegensatz außer sich hätte, wäre ebenso relativ wie ein Gegensatz, der die Identität nicht in sich trüge: die absolute Identität ist vielmehr an sich sie selbst und ihr Gegensatz, sie ist weder bloßes Selbstsetzen oder Selbstbejahen (wie Fichtes absolutes Ich), noch bloßes Entgegensetzen oder Selbstvernichten (wie Fichtes Antithesis), sondern sie ist die Identität beider (vgl. I, 252). Die absolute Identität muß aber, wenn sie das Bejahen und Vernichten in sich vereinigen soll, „ein in seiner unendlichen Anschauung sich selbst Erzeugendes" sein und sich als Werden begreifen (I, 270), als eine Entwicklung der Vernunft (I, 200), die im Setzen, Entgegensetzen und Vernichten des Entgegengesetzten immer „neue Identitäten" (ebda.) konstruiert, die alle relativ sind, daher ergänzungsbedürftig, bis „das System zur vollendeten objektiven Totalität fortgeht, sie mit der entgegenstehenden subjektiven zur unendlichen Weltanschauung vereinigt, deren Expansion sich damit zugleich in die reichste und einfachste Identität kontrahiert hat" (ebda.). Jede einzelne Setzung drückt an ihrer Stelle das Absolute aus, jede aber hebt sich ebenso im Absoluten oder an sich selbst auf. Im Vorwärtsschreiten „begründet das Wissen sich zugleich immer mehr, je mehr es sich bildet; und seine Teile sind nur gleichzeitig mit diesem Ganzen der Erkenntnisse begründet" (I, 280). Dieses Ganze ist ein Kreis, auf dessen Mittelpunkt schon der erste Anfang bezogen ist, der Mittelpunkt aber ist nur er selbst, wenn der ganze Kreis vollendet ist. So skizziert Hegel die Methode der „lebendigen Philosophie" (ebda.), — seine eigene spätere Methode [1]).

Die Gliederung des Systems denkt Hegel nach dem Vorbilde Schellings: Natur- und Ichphilosophie sind seine beiden Teile. Beide sind „Wissenschaften des Absoluten"

1) Es ist bemerkenswert, daß Hegel bei Erörterung des Prinzips der zugleich negativen und positiven Leistung der Vernunft sich auf Plato beruft (I, 254 Anm.).

(I, 268), „in der einen ist das Absolute ein Subjektives in der Form des Erkennens, in der anderen ein Objektives in der Form des Seins“, aber „in beiden Wissenschaften ist beides“ (I, 267); deshalb machen sie zusammen eine einzige aus, eine Selbstkonstruktion des Absoluten, in der sich die Identität zur Totalität entwickelt (I, 268). Ihr Indifferenzpunkt aber ist das Ganze. Das Ganze ist daher nicht nur die Aufhebung der Einseitigkeit jeder der beiden Wissenschaften — „diese Ansicht ist unmittelbar nur negativ“ (I, 269) —, sondern es ist die Anschauung des sich selbst in vollendeter Totalität objektiv werdenden Absoluten . . .“ (ebda.). Die „gemeine Reflexion“ erblickt in der Antinomie, in der sich die absolute Identität gestaltet [1]), „nichts als den Widerspruch“, hingegen „die Vernunft in diesem absoluten Widerspruche die Wahrheit . .“ (I, 272).

Kritische Betrachtung.

Hegels Schrift bezeichnet einen Wendepunkt in der Geschichte des deutschen Idealismus. Obgleich sie, äußerlich betrachtet, den Streit zwischen Fichte und Schelling, zwischen „transzendentalem Idealismus“ und „absolutem Identitätssystem“ zu Gunsten des letzteren entscheidet und Fichte in dem Punkte der „Differenz“ gegen Schelling ins Unrecht setzt, steht sie in Wahrheit doch über beiden Gegnern und bereitet eine neue Synthesis ihrer gegensätzlichen Standpunkte vor. Auch wenn man nicht aus der Kenntnis der Jugendschriften wüßte, daß Hegel schon, ehe er nach Jena kam und dort mit Schelling nach außen hin gemeinsame Sache machte, sich selbständig ein metaphysisches Weltbild geschaffen hatte, das aus weit größeren Tiefen des Fühlens und des Denkens als das Schellingsche stammte, so würde man aus seiner Schrift über die Differenz doch erfahren

1) Vgl. I, 255: „. . . Die Vernunft aber synthesiert sie [die Gegensätze] in der Antinomie und vernichtet sie dadurch.“

können, daß er nicht nur der Fichteschen, sondern auch der Schellingschen Philosophie gegenüber sich kritisch verhält. Schon die Betonung des Geschichtlichen, die Bezeichnung des Absoluten als Leben, die wiederholt hervorbrechende religiöse Grundstimmung (z. B. I, 175, 269 f.) verraten, daß für diesen Geist die Naturphilosophie nicht die entscheidende Rolle spielen kann, die ihr Schöpfer ihr zugewiesen hat, daß er ihr keinesfalls den Primat über die Ichphilosophie einräumen wird [1]). Freilich deutet Hegel noch nicht im Geringsten an, daß eine metaphysische Logik für ihn zum ersten Teile des Systems werden wird, im Gegenteil spricht er sehr unbillig von der Bestrebung Bardilis, die Philosophie in Logik verwandeln zu wollen (I, 279 ff.), — in eine Logik allerdings, die nicht metaphysisch, sondern formal gedacht war. Nur aus dem Charakter der Kritik, die Hegel an der Wissenschaftslehre übt, und aus der Wichtigkeit, die er der philosophischen Methode beimißt, läßt sich entnehmen, daß Hegel der logischen Seite der Spekulation seine besondere Aufmerksamkeit zuwendet.

In dieser Hinsicht berührt er sich nun aber weit eher mit Fichte als mit Schelling. Obgleich Hegels Schrift durchaus gegen die Wissenschaftslehre die Partei des Identitätssystems ergreift und ihr Programm sich zu eigen macht, so sticht doch alles, was er über den Widerspruch, über die positive Funktion der Vernunft und über die Methode sagt, sehr grell von dem

---

1) Ein kleiner Zug ist in dieser Hinsicht ein Fingerzeig. Schelling will die Naturphilosophie zur methodischen Voraussetzung der Ichphilosophie machen und behauptet insofern ihren Vorrang in der systematischen Ordnung (vgl. oben 128). Hegel nennt in Uebereinstimmung damit „die Selbstkonstruktion der Natur" gegenüber derjenigen der „Intelligenz" zunächst „das Vorhergehende", korrigiert sich aber sogleich und fügt hinzu: „oder ihr zur Seite Stehende" (I, 269). Vgl. auch I, 271: „Weil die Transzendental-Philosophie ihr Subjekt als ein Subjekt-Objekt setzt . . ., so ist allerdings die Totalität in ihr; die gesamte Naturphilosophie selbst fällt als ein Wissen in ihre Sphäre."

Dogmatismus [1]) der Darstellung ab, in der Schelling 1801 dieses Programm zuerst durchführte. Man erinnert sich, daß Schelling sich hier auf eine sehr billige und sehr wenig überzeugende Weise mit dem dialektischen Probleme abfand, daß er, statt den spekulativen Widerspruch aufzuheben, sich um ihn vielmehr gar nicht bekümmerte, daß bei ihm das Verhältnis, in dem das Prinzip des Systems zu diesem selbst stand, logisch undurchdacht blieb. Genauer gesehen trifft daher Hegels Kritik in sehr wesentlichen Punkten dieses Schellingsche System weit härter als das Fichtesche, ohne daß davon irgendwie Aufsehens gemacht würde. Indem Hegel die Wissenschaftslehre zum eigentlichen Gegenstande seiner Untersuchung wählt, nimmt er ihre dialektische Methode viel ernster, als Schelling sie je genommen hatte, und hält das Prinzip derselben, durch den Widerspruch zum Fortschreiten und durch die Auflösung des Gegensatzes hindurch zur Synthesis zu gelangen, vollkommen aufrecht. Dieses Prinzip aber hatte sich Schelling niemals gründlich anzueignen gewußt, — am wenigsten in der Darstellung von 1801, die gerade den Sieg über die Wissenschaftslehre errungen und einen ihr überlegenen Standpunkt erreicht zu haben sich einbildete.

Es ist oben gezeigt worden, daß Schelling in methodisch-logischer Hinsicht die Wissenschaftslehre nicht überwunden hatte; genau wie diese trennt er auch noch 1801 prinzipiell das Absolute ab von seiner Entfaltung im System, indem er zugleich doch jeden „Uebergang" leugnet; der Vorwurf, die absolute Synthese den Bestimmtheiten als das „Unbestimmte und Gestaltlose" entgegenzusetzen (oben S. 150), richtet sich daher auch gegen ihn, ja in noch höherem Grade; denn die Wissenschaftslehre ist sich dieses Entgegensetzens bewußt, Schelling aber vollzieht es ohne Reflexion, deshalb

1) „Wenn in einem System sich . . . ein Bedingtes, nur in der Entgegensetzung Bestehendes zum Absoluten erhoben hat, so wird es als System Dogmatismus . . ." (Hegel I, 200).

zum Scheine widerspruchlos, während in Wahrheit der Widerspruch bei ihm bestehen bleibt. In Schellings System kommt man nur durch einen Sprung aus dem Absoluten heraus oder dadurch, daß das Absolute, man weiß nicht wodurch, — zerspringt [1]). Soweit auf diese Kluft reflektiert wird, erscheint das endlich erkennende Subjekt als ihr Urheber: es s p r e n g t das Absolute, um überhaupt zur Erkenntnis, zum Inhalte, zum Positiven zu gelangen, — denn „im Prinzip" ist das Absolute ein rein Negatives: absolute Indifferenz, das Weder-Noch der Gegensätze. Wenn Hegel daher an dem „Standpunkt der Entzweiung" tadelt, daß er das Absolute zur „Nacht" und „das Hervortreten des Lichts aus der Nacht" zu einer „absoluten Differenz" macht (I, 177), so tadelt er unmittelbar das Identitätssystem Schellings, — wobei es gleichgültig bleiben kann, ob sich der Hegel des Jahres 1801 dessen schon so klar bewußt gewesen ist, wie es der des Jahres 1806 sein wird. Und wenn er fortfährt zu sagen: „Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen [das Absolute selbst und seine Entzweiung] zu vereinen, das Sein in das Nichtsein, — als Werden . . . zu setzen" (ebda.), so ist klar, daß Schelling diese Aufgabe eben n i c h t gelöst, daß er vielmehr das Sein von allem Werden losgesagt, es still-gestellt und zu einem „Punkte" (nämlich dem der Indifferenz) verdichtet oder richtiger verflüchtigt hat.

So wenig wie Fichte hat Schelling den Standpunkt der intellektuellen Anschauung oder Vernunft mit dem der Reflexion oder des Verstandes zu vereinigen gewußt: aber Fichte gründete auf diese Unvereinbarkeit seine Philosophie, welche die Einheit in das Sollen setzt, Schelling dagegen gab vor, die Vereinigung erzielt zu haben und verkannte die logischen Schwierigkeiten dieser Aufgabe völlig. In seiner absoluten

1) Schelling spricht selbst einmal scherzhaft und bildlich vom „Auseinanderspringen des . . . Indifferenzpunktes" (Aus Schellings Leben I, 482).

Identität wurde nur das Postulat der negativen Lösung ausgesprochen, aber nicht als Postulat, sondern als Lösung. Bei Schelling entwickelte sich die Vernunft nicht, sie war vielmehr zu dem Nichts der Indifferenz erstarrt und unlebendig, die absolute Erkenntnis war nichts anderes als Selbstvernichtung. Vom Standpunkte der Vernunft oder „an sich" gab es für Schelling überhaupt keine „Differenz", diese war vielmehr nur „außerhalb" der absoluten Identität möglich: wie dieses „Außerhalb" sich jedoch logisch mit der Totalität verträgt, darauf war Schelling jede Antwort schuldig geblieben. Die Totalität war daher bei Schelling gegen seine Intention abstrakt und leer, sie vollendete sich nicht selbst, sie wurde nicht als das Ganze des Systems, sondern stand im voraus fest als unbewegliches, unreflektiertes Sein, dessen Identität mit dem Nichts bewußtlos gesetzt wurde. Das System reihte lauter widerspruchlos sein sollende „Sätze" aneinander, denen der innere nach Hegel allein durch Setzen, Entgegensetzen und Synthetisieren herzustellende Zusammenhang fehlte: kurz in Schellings System herrschte allein der Verstand, — die Vernunft dagegen wurde vom Verstande nur postuliert.

Wer sich daher nicht durch den äußeren Anschein trügen läßt, wird in Hegels Schrift den Standpunkt Schellings nicht nur nicht als den von Hegel selbst eingenommenen, sondern er wird ihn als einen von Hegel bekämpften finden. Vielleicht war sich Hegel darüber noch nicht völlig klar, vielleicht aber wollte er auch keine größere Klarheit darüber verbreiten, da er in seiner Schrift zunächst nur über die Philosophie Fichtes und Schellings philosophierte, das eigene System aber noch zurückhielt, und da er wohl wußte, daß nur die selbständige Leistung, nicht die bloße Kritik das Bessere schaffen konnte. Immerhin geht diese Kritik doch so weit, dort, wo sie auf das Schellingsche Prinzip zu sprechen kommt, um es mit dem Fichteschen zu vergleichen, diesem

letzteren ein Prinzip entgegen zu stellen, das er als das der „Schwärmerei" bezeichnet, und das dem Schellingschen sonderbar ähnelt: die Schwärmerei „hält" „an dem Anschauen des farbelosen Lichts . . . fest; eine Mannigfaltigkeit ist in ihr nur dadurch, daß sie das Mannigfaltige bekämpft. Der Schwärmerei fehlt das Bewußtsein über sich selbst, daß ihre Kontraktion bedingt ist durch eine Expansion . . ." (I, 251). Prinzip und System fallen bei Schelling, genau wie bei Fichte, auseinander; wie das System vom Verstande beherrscht wird, so das Prinzip von der Schwärmerei: die Synthesis beider in der Vernunft wird nicht vollzogen, das Prinzip wird nicht, wie Hegel verlangt, zur Methode des Systems expandiert. Nach Hegel muß „so gut die Identität geltend gemacht wird, so gut . . . die Trennung geltend gemacht werden" (I, 252). Das Absolute vereinigt die Gegensätze nicht nur, indem es sie in der Indifferenz auslöscht, sondern indem es sie zugleich in sich bestehen läßt. „Dies Bestehen derselben ist es, was ein Wissen möglich macht; denn im Wissen ist zum Teil die Trennung beider gesetzt" (I, 252 f.). Während daher Schelling als Form der absoluten Identität die Identität der Identität bezeichnete, d. h. die sich als Identität setzende Identität, ohne zu gewahren, daß in diesem Sich-Setzen die Nichtidentität, die Differenz mitgesetzt wird, — während er m. a. W. an Fichtes erstem Grundsatz (auf den er sich auch berief) festhielt, formuliert Hegel als höchstes Prinzip die Identität der Identität und der Nichtidentität (I, 252)[1].

---

1) Man kann daher sagen: Hegel entdeckt an Schellings Identitätssystem die dem transzendentalen Idealismus Kants und Fichtes entgegengesetzte Einseitigkeit; verharrte der letztere bei der Nichtidentität, im Dualismus, so Schelling bei der Identität, im Monismus. Das Wahre ist nach Hegel die spekulative Synthese beider Standpunkte, — die übrigens auch Fichte nach 1800 anstrebte (vgl. z. B. II, 89).

Was Hegel unter transzendentaler, intellektueller oder absoluter Anschauung versteht, und was Schelling darunter verstand, ist daher ganz und gar nicht dasselbe. Bei Schelling trat die Anschauung als ein von der Reflexion getrenntes, ihr entgegengesetztes und übergeordnetes Vermögen auf: nach Hegel vereinigt dagegen das transzendentale Wissen Reflexion und Anschauung in sich. Dieser Begriff des W i s s e n s ist völlig neu; er umfaßt Thesis, Antithesis und Synthesis des Erkenntnisaktes und meint die Einheit dieser drei Stufen. Das Anschauen läßt sich zwar als das Erste oder Dritte des ganzen Aktes aus ihm herauslösen, aber es gäbe auch dieses Anschauen nicht, wenn es nicht das Zweite, das Entgegensetzen, die Reflexion im eigentlichen Sinne, gäbe; denn die Trennung in die drei Stufen ist selbst nur durch Reflexion möglich, das Anschauen aber bezeichnet ihr gegenüber d a s G a n z e d e s A k t e s, d a s G a n z e d e r M e t h o d e, weshalb Hegel die Spekulation schlechthin eine „Anschauung", ein „lebendiges Anschauen" nennt (I, 269) f.) [1]. Anschauen und Reflektieren (Begreifen, Den-

1) In diesem Zusammenhange sei angemerkt, daß Hegel — zum ersten Male in der philosophischen Literatur, soweit ich sehe — das Wort W e l t a n s c h a u u n g im Sinne der p h i l o s o p h i s c h e n T o t a l a n s c h a u u n g verwendet. Das System, sagt er, geht bis zur vollendeten objektiven Totalität fort und vereinigt sie mit der entgegengesetzten subjektiven zur „unendlichen Weltanschauung", „deren Expansion sich damit zugleich in die reichste und einfachste Identität kontrahiert hat" (I, 200). Zur Geschichte des Wortes Weltanschauung vgl. im übrigen den lehrreichen Aufsatz von A. Gotze (Euphorion, Ztschr. f. Literaturgesch. Bd. 25, 1924, S. 42 ff.). Danach war S c h e l l i n g der erste, der dem Worte den volleren Klang verliehen hat, den wir heute mit ihm verbinden. Im „Ersten Entwurf" heißt es: „Gleichwie nämlich die menschliche Vernunft die Welt nur nach einem gewissen Typus vorstellt, dessen sichtbarer Abdruck die menschliche Organisation ist, so ist jede Organisation Abdruck eines gewissen Schematismus der Weltanschauung. Gleichwie wir wohl einsehen, daß unsere Weltanschauung bestimmt ist durch unsere ursprüngliche Beschränktheit, ohne daß wir erklären

ken) sind also in Wahrheit eine sich gliedernde, sich entwickelnde Einheit, das eine kann nicht ohne das

können, warum wir gerade so beschränkt, warum unsere Weltanschauung gerade diese ist und keine andere, so können auch das Leben und das Vorstellen der Tiere nur eine besondere, obschon unbegreifliche Art von ursprünglicher Beschranktheit sein, und nur diese Art der Beschränktheit würde sie von uns unterscheiden" (III, 182; vgl. 265, sowie in der Einleitung zum Entwurf 271). Man ersieht schon aus dem letzten Nachsatze, daß Schelling mit dem Worte nur das (theoretische) Anschauen der sinnlichen Dinge meint (wie auch Götze betont), dem allerdings bei Schelling die tiefere Bedeutung des ursprünglich beschränkten intellektuellen Anschauens innewohnt.

Den Ausführungen Götzes ist ferner hinzuzufügen, daß gleichzeitig mit Schelling Schleiermacher in seinen Reden über die Religion das Wort braucht, und zwar in einem dem heutigen näher kommenden, nämlich religiösen, Sinne. „Ihr sehet, daß dasjenige, was oft dazu dienen soll, die Religion zurückzuweisen, vielmehr einen größeren Wert für sie hat in der Weltanschauung, als die Ordnung, die sich uns zuerst darbietet und sich aus einem kleineren Teil übersehen läßt" (Reden, Pünjer 89; 1. Aufl. 84). Aus dieser, deutlicher aus zwei anderen Stellen geht hervor, daß auch Schleiermacher noch eine eingeschränkte Bedeutung mit dem Worte verbindet, nämlich die der Welt- im Gegensatze zur Ich- oder Selbst-Anschauung: „Drei verschiedene Richtungen des Sinnes kennt jeder aus seinem eigenen Bewußtsein, die eine nach innen zu auf das Ich selbst, die andere nach außen auf das Unbestimmte der Weltanschauung, und eine dritte, die beides verbindet, indem der Sinn in ein stetes Hin- und Herschweben zwischen beiden versetzt, nur in der unbedingten Annahme ihrer innigsten Vereinigung Ruhe findet; dies ist die Richtung auf das in sich Vollendete, auf die Kunst und ihre Werke" (ebda. 169, 1. Aufl. 165 f.). Ebenso: „Von der Weltanschauung weiß ich, ging jede Religion aus, deren Schematismus der Himmel war oder die organische Natur . . ." (ebda. 172, 1. Aufl. 168). Trotz dieser Beschränkung kann es nicht zweifelhaft sein, daß Schleiermacher das meiste dazu beigetragen hat, das Wort populär zu machen, ist es doch nur ein anderer Ausdruck für das Thema, das die Reden behandeln: Religion als Anschauung des Universums, wofür Schleiermacher selbst wiederholt Anschauung der Welt sagt, z. B.: „Aber was ist Liebe und Widerstreben? Was ist Individualität und Einheit? Diese Begriffe, wodurch Euch die Natur erst im eigent-

andere sein, so wenig Identität ohne Differenz, Form ohne Inhalt, Wesen ohne Erscheinung [1]), Realität ohne Idealität. Deshalb ist es falsch zu sagen, das Absolute lasse sich nur anschauen, nur das Relative lasse sich begreifen, denn es gibt kein Anschauen ohne Begreifen, kein Begreifen ohne Anschauen, beide sind spekulativ identisch und machen in dieser Identität das Wissen aus.

Fragt man endlich, wie sich das in Hegels Schrift verkündete Programm des Systems von der späteren Ausführung unterscheidet, so wird man als Wesentliches in jenem den Primat der Ichphilosophie über die Naturphilosophie vermissen. Soweit hat Hegel sich ohne Zweifel im Banne des Schellingschen Identitätssystems befunden, daß er die Objektivität der Natur oder, wie er sagt, das objektive Subjekt-Objekt metaphysisch an Rang der Subjektivität des Ich oder dem subjektiven Subjekt-Objekt völlig nebenordnet. Nur die angedeutete Philosophie

---

lichen Sinne Anschauung der Welt wird, habt Ihr sie aus der Natur? Stammen sie nicht ursprünglich aus dem Innern des Gemüts . . ." (ebda. 92, 1. Aufl. 87). Hier bedeutet Anschauung der Welt die Vereinigung von Natur- und Selbst-Anschauung, also der „objektiven" und der „subjektiven" „Totalität" Hegels. Vielleicht ist Hegel sachlich wie sprachlich von Schleiermacher nicht unbeeinflußt; nur verwandelt sich ihm die religiose in die spekulative „Weltanschauung". Hegel konnte das Wort nur deshalb für die philosophische Totalanschauung verwenden, weil er in den Begriff der Welt den des Geistes aufnahm (so wie schon Schleiermacher statt Universum bisweilen Weltgeist gesagt hatte). Immerhin zeigt sich in dieser Terminologie das Vorwalten der „objektiven Totalität", der „Natur"; und so wird man sagen dürfen, daß in der heutigen Auszeichnung des Ausdrucks „Weltanschauung" im Sinne einer das gesamte Lebensgefühl in sich befassenden Gesinnung ebensosehr Schellings und Schleiermachers Bevorzugung der Anschauung vor dem Denken, wie der Primat der Natur- vor der Ichphilosophie fortlebt.

1) Das Absolute „erscheint", weil es sich entzweit, „denn Erscheinen und Sich-Entzweien ist Eines" (I, 263; vgl. 265).

des absoluten Geistes gibt einen Hinweis darauf, daß die Totalität des Systems sich als eine Selbstanschauung des Absoluten (das insofern als Subjekt gedacht wird) darstellen, daß somit der dreiteilige Erkenntnisakt sich zur Grundlage für die Gesamteinteilung erweitern werde [1]). Daraus ist abzunehmen, daß im System die Konstruktion des Absoluten im wörtlichen Sinne als Selbstkonstruktion, das Absolute somit als ein Selbst verstanden werden wird. In dem ersten Hauptwerke wird Hegel die „Entwicklung der Vernunft" für sich behandeln, damit den Schwerpunkt des Denkens in die Philosophie des Geistes verlegen und das Bündnis mit Schellings Identitätssystem lösen. Die Durchführung des Primats der Ichphilosophie (im Sinne der Philosophie des als Geist begriffenen Absoluten) wird dann die Betonung des Verstandes, des Denkens und des Begriffs im Gegensatze zur Anschauung im Gefolge haben.

In der Schrift über die Differenz ist davon noch nichts zu spüren. Zwar hebt Hegel die Bedeutung der Reflexion für das Wissen hervor, aber sie erscheint noch vorwiegend als der Anteil des Verstandes, der erst durch die Anschauung zur Vernunft emporgehoben wird. In dieser Hinsicht sieht Hegel hier noch nicht klar und drückt sich auch nicht klar aus. Erst die Lehre vom Primat des Geistes über die Natur wird den Anteil des Denkens am Prozesse der Selbstkonstruktion des Absoluten steigern. Vorbereitet liegt diese Wendung darin, daß Schelling das Anschauen in nähere Beziehung zum Sein, das Denken oder die Reflexion aber zur Tätigkeit des dem Sein entgegengesetzten

---

1) Auch bei Schelling war das (noch als transzendentaler Idealismus gedachte) System von 1800 dreigeteilt, das Identitätssystem dagegen war (wenn man von den ersten allgemeinen Erörterungen absieht) zweigeteilt geplant (gemäß der realen und idealen Reihe der Potenzen). Die spätere Dreiteilung der Enzyklopädie Hegels entsteht dadurch, daß an die Stelle jener allgemeinen Erörterungen die Logik tritt.

Subjekts gebracht, und das absolute Identitätssystem aus der Ontologie seiner Naturphilosophie heraus geschaffen hatte: so haben bei Schelling Objektivität, Realität und Anschauung im Gegensatze zu Subjektivität, Idealität und Reflexion vorzugsweise den Stempel der Absolutheit erhalten. Hegel bewegt sich 1801 noch so sehr im Strome dieser Entwicklung, daß er nur bis zur Ablehnung jedes Primats eines der beiden Gegensatzpaare gelangt [1]); dieser Standpunkt läßt sich aber nur solange aufrecht erhalten, als das ganze System in Stabilität verharrt, die Welt in ihm gleichsam auf die Schalen einer Wage verteilt ist und im Gleichgewichte beider ruht, solange die Identität sich auf eine bloße Neutralisierung der Gegensätze gründet, solange das Absolute nicht so sehr Identität, als vielmehr Indifferenz ist, — solange m. a. W. der Standpunkt der Schwärmerei noch neben dem der Reflexion und im Gegensatze zu diesem sein Recht, ja sogar sein Vor-recht behält.

II. Die Entwicklung des Identitätssystems.

Schellings vielgewandter Geist findet immer neue Ausdrucksformen philosophischer Darstellungskunst; er ist unter den deutschen Idealisten schriftstellerisch der glänzendste, wenn auch nicht der charaktervollste und mächtigste. Wie ein Proteus wandelt er sich von Werk zu Werk: bald schreibt er einen nüchtern-wissenschaftlichen Stil, bald kleidet er seine Gedanken in Brief- oder Gesprächsform; er

---

1) In terminologischer Hinsicht erhalten sogar die Worte Realität und reell (ebenso wie Anschauen) wie bei Schelling eine Vorzugsstellung vor den entgegengesetzten; Hegel wendet sie aber an, um mit ihnen das positive Bestehen der Gegensätze, also gerade die bei Schelling vernachlässigte Absolutheit der Differenz und den ontologischen Charakter des Denkens zu bezeichnen (vgl. I, 251 ff.).

sprudelt Systeme und Systementwürfe hervor und reiht dann wieder in loser Folge Aphorismen aneinander, — oder verbindet auch wohl beide Darstellungsarten; bald ahmt er die geometrische Methode Spinozas nach, bald die dialogische Platos. Von diesen Dingen wäre hier nicht zu reden, wenn sie lediglich den Schriftsteller Schelling angingen, aber der Denker besitzt die gleiche Vielgewandtheit: mit den Ausdrucksmitteln eignet er sich auch den Gehalt der vorkantischen Philosopheme an. Mit Schelling beginnt die Verschmelzung deutschen und griechischen, christlichen und antik-heidnischen Geistes, die sich in Hegel vollendet. Deshalb ist es historisch bedeutungsvoll, daß Schelling im Bruno mit der Dialogform auch den Platonismus, die Ideenlehre, erneuert. Von Anfang an verbarg sich hinter der Naturphilosophie die auf ästhetischer Wertung beruhende Naturverehrung der Renaissance. Der ästhetische Idealismus des Systems von 1800 weicht nicht dem absoluten, sondern reift in ihm erst voll aus: das Gespräch Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge dient dem Zwecke, den Idealismus des Schönen in das Identitätssystem hineinzuarbeiten und dadurch auf höherer Ebene die Versöhnung von Natur- und Ichphilosophie zu erwirken. Die briefliche Auseinandersetzung zwischen Schelling und Fichte klingt in dem Gespräche mit und nach [1]); einer der Mitunterredner (Lucian) vertritt geradezu Fichtes Standpunkt, erklärt ihn jedoch in dem von Bruno (Schelling) eingenommenen für aufgehoben. Schelling sucht den Motiven der Ichphilosophie gerecht zu werden, ihre Gestaltung aber im Sinne des Identitätsprinzips zu denken. Gleichzeitig ist überall der Einfluß der Hegelschen Schrift über die Differenz wahrzunehmen, obgleich Schelling prinzipiell seinen Standpunkt gegen die Darstellung von 1801 nicht verändert.

---

1) Schelling spielt in einem Briefe (L. u. B.², II, 355) auf die Arbeit am Bruno an.

Das Gespräch Bruno (1802).

Das höchst kunstvoll gebaute Gespräch gliedert sich in drei Hauptteile; in einen ersten, der die allgemein metaphysischen Probleme behandelt (beginnend mit der Rede des Bruno IV, 234), einen zweiten, naturphilosophischen (beginnend mit den Worten: „Von dem sichtbaren Universum nun und der Körperwerdung der Ideen, scheint es mir, daß also gedacht werden müsse“ IV, 260) und einen dritten, transzendentalphilosophischen im engeren Sinne (beginnend IV, 281 und endend mit der Rede des Bruno IV, 307). Diese Teile werden umrahmt von einem einleitenden Dialog zwischen Anselm und Alexander, dessen Thema im Wesentlichen die Einheit von Philosophie und Poesie ist, und einem Schlußtetralog, der die historischen Hauptformen der Philosophie und ihre Versöhnung im absoluten Idealismus zur Darstellung bringt.

Der wichtigste Unterschied gegenüber dem Systemfragment von 1801 ist der, daß Schelling jetzt die Potenzen, d. h. die unter der quantitativen Differenz gesetzten, relativen Identitäten, als Ideen begreift; es zeigt sich darin, daß die erkenntnistheoretische Besinnung neben der naturphilosophischen Denkweise wieder erstarkt ist und den Ausbau des Systems in höherem Grade bestimmt: indem Schelling die Ontologie tiefer zu verankern sucht, sieht er sich auf den Platonismus zurückgewiesen [1]. Die „Idee“ ist nicht wie Kants Kategorie und selbst seine transzendentale Vernunftidee durch das Subjekt bedingt oder Form seiner Tätigkeit, sondern sie ist unmittelbar Ausdruck des Absoluten, wie dieses indifferent gegen den Gegensatz von Subjekt und Objekt, von Erkennen und Sein, ja sogar, wie Schelling jetzt sagt: von Begriff und Anschauung, sie ist „das einzige an sich Reale“ (IV, 247).

1) Man vergleiche dazu das oben über das Verhältnis von Kant und Plato Gesagte (Bd. I, 35 ff., 46 ff.).

Die Ideen nennt Schelling auch „Urbilder" oder „ewige Begriffe" (IV, 223 u. ö.) und spricht im Anklang an Plato von der „vormaligen Seligkeit des Anschauens" und von der „Wiedererinnerung an die vormals angeschauten Ideen" (IV, 225, 233). Die Ideen legen Zeugnis ab von der „Einheit der Wahrheit und Schönheit", denn „die ewigen Begriffe aller Dinge [sind] allein und notwendig schön", wie sie „auch allein und absolut wahr" sind (IV, 226), die Dinge der „geschaffenen Welt" sind ihre „toten Abdrücke" (IV, 224), denen außerhalb der Ideen eine nur scheinhafte Existenz zukommt (IV, 251). Von der Idee scheidet Schelling scharf den Begriff, dieser ist unendlich (im Gegensatze zum Endlichen, das sich als solches nur anschauen läßt), die Idee aber ist ewig: das Unendliche und das Endliche, Begriff und Anschauung sind in ihr eins.

Die Ideen sind enthalten in der „Idee aller Ideen" (IV, 243, 317), in der „höchsten Idee" (IV, 257) oder in „Gott", dem Prinzip alles Wissens, das selbst Wissen und Bewußtsein überfliegt (IV, 253), denn in ihm ist nichts unterscheidbar; es ist das Weder-Noch aller Gegensätze [1]), „der heilige Abgrund", „aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt" (IV, 258), die absolute Indifferenz: jede Trennung ist „in Ansehung der höchsten Idee ohne Wahrheit" (IV, 257). „Sterbliche Worte" vermögen das Wesen dieses „Königs und Vaters aller Dinge" schwer auszudrücken; denn er „lebt in ewiger Seligkeit außer allem Widerstreit, sicher und unerreichbar in seiner Einheit wie in einer unzugänglichen Burg" (IV, 302). Daher ist das „Heraustreten aus dem Ewigen" (IV, 257), auf dem das Bewußtsein beruht, das härteste Problem. Schelling-Bruno müht sich ab, dieses Problem zu lösen, ohne daß er zu einem klaren Resultate gelangte. Einerseits behauptet er aufs entschiedenste, daß im Absoluten keine Trennung ist, daß alles

---

1) IV, 246, 252, 255, 258, 261, 264, 301 ff.

Unterscheiden und Entgegensetzen vielmehr ein Handeln des schon vom Absoluten geschiedenen Bewußtseins ist; andererseits aber muß er doch, um das Bewußtsein selbst begreifen zu können, eine Trennung im Absoluten zugestehen. Zu diesem Zwecke unterscheidet er die Möglichkeit des Absonderns und des Abgesonderten, die im Absoluten, von der Wirklichkeit, die in ihm selbst liegt (IV, 282), fügt aber hinzu, daß auch diese Trennung in Gott nicht ist (IV, 289). Vielmehr entsteht sie, wie jede andere, nur im endlichen Erkennen und verschwindet im ewigen Begriff.

Das endliche Erkennen richtet sich auf die Dinge, insofern sie von Gott gesondert sind; das unendliche aber richtet sich auf sich selbst und sondert sich dadurch sowohl vom endlichen Erkennen als auch von den endlichen Dingen; indem es sich auf sich richtet, oder indem das Unendliche in ihm „zu sich selber kommt", erzeugt es den unendlichen Begriff des Ich, „mit dem als einem Zauberschlag die Welt sich öffnet" (IV, 288). Insofern das Ich den endlichen Dingen sich als Ich entgegensetzt, ist es selbst endlich, insofern es aber sich selbst setzt, unendlich; es ist also endlich und unendlich (oder objektiv und subjektiv) zugleich. Aber dies sind auch die endlichen Dinge; endliche (erscheinende) sind sie „für das Ich und durch das Ich" (IV, 289), aber insofern sie durch das Ich sind, sind sie selbst ebenso unendlich wie das Ich, und in dieser Einheit des Endlichen und Unendlichen sind sie nicht nur für das Ich, sondern zugleich im Absoluten. Das Ich ist nur ein „einzelner Punkt" (IV, 288), an dem diese Einheit erscheint, nicht aber die Einheit selbst (wie Fichte-Lucian fälschlich angenommen hat). Die Ichphilosophie hat daher recht, wenn sie das Ich als Bedingung der endlichen Objekte und des endlichen Erkennens und dieses ihr Denken selbst als unendliches denkt; aber sie hat unrecht, wenn sie bei dieser Bedingung als dem höchsten Erkenntnisprinzip stehen bleibt, denn sowohl das endliche, wie das unendliche Denken (sowohl das objektive Erkennen der Objekte

durch das Ich als das subjektive Selbsterkennen des Ich) sind ihrerseits bedingt durch das absolute oder ewige Erkennen und durch dieses allein möglich, wirklich und notwendig.

Das endliche, objektive Erkennen ist vom Standpunkte des Absoluten betrachtet (ebenso wie die Objekte) selbst unendlich, das unendliche, subjektive Selbsterkennen selbst endlich, denn im Absoluten sind beide eins, — beide das eine und selbe absolute Erkennen (IV, 289); getrennt aber sind beide bloß „relatives Wissen" (IV, 325). Wer die Ethik zur Spekulation erhebt, bleibt notwendig auf dem Standpunkte dieses relativen Wissens; er ordnet das Endliche nicht nur, sondern auch das Ewige dem Unendlichen unter, das dadurch zum Sollen wird, d. h. er macht „nur das erscheinende Ideale zum Prinzip" (IV, 327); sein Wissen ist daher, wie das endliche Wissen der erscheinenden Dinge selbst, ein bloß erscheinendes (IV, 299). Das absolute Wissen (IV, 326) aber sieht nicht nur die Dinge (deren Inbegriff die geschaffene, abbildliche Natur ist), sondern auch das Ich, nicht nur das endliche, sondern auch das unendliche Erkennen im Absoluten, d. h. es sieht jedesmal in dem Getrennten das Ganze; für die Spekulation sind daher die Dinge oder Objekte ebensosehr Begriffe, die Begriffe ebensosehr seiend, ist das endliche Erkennen kein vom Denken geschiedenes Anschauen, das unendliche kein vom Anschauen geschiedenes Denken, sondern beide beides: beide das Eine anschauende Denken oder intellektuelle Anschauen, das absolute Wissen. Das Ewige, Unendliche und Endliche bilden zusammen eine Einheit, in der wir das Ewige als den „ewigen und unsichtbaren Vater aller Dinge", das Unendliche als den „Geist, welcher die Einheit aller Dinge ist" und das Endliche als den „durch seinen eigenen Willen . . . leidenden und den Bedingungen der Zeit unterworfenen Gott" zu erkennen haben (IV, 252).

Der „Drei-Einigkeit des Endlichen, Unendlichen und Ewigen" (IV, 293) entspricht die des Wirklichen, Möglichen

und Notwendigen, die des Anschauens, Denkens und Wissens, die der Differenz, Indifferenz und absoluten Einheit beider, die der Vielheit, Einheit und Allheit, die des Urteils, Begriffs und Schlusses (von den Schlußformen die der hypothetischen, kategorischen und disjunktiven), die des Raumes, der Realität und der Relationskategorien (von den letzteren wieder die der Kausalität, Substantialität und Wechselbestimmung), endlich die der Geometrie, Arithmetik und Philosophie (IV, 290 ff.). Diese Einteilung und Gliederung aber ist ohne die Erkenntnis, daß es sich dabei jedesmal um eine Drei-Einigkeit handelt, d. h. daß jedes Glied zugleich das Ganze ist, eine bloße Reflexions- oder Verstandes-Erkenntnis, bloß erscheinendes Wissen; auch der Schluß gehört, abgetrennt von Urteil und Begriff, bloß diesem Wissen an, weshalb die Schlußlehre, die auch Logik genannt wird, eine bloße Verstandeswissenschaft ist (IV, 300). Das Absolute nach Schlußfiguren in Welt, Seele und Gott zerlegen bedeutet daher „die höchste Auseinanderziehung des im Absoluten schlechthin Einen" (ebda.)[1]. Im Gegensatze zu dieser Reflexions-Erkenntnis ist die absolute diejenige, in der die Gegensätze sich aufheben; ihr Organ ist die „unmittelbare, übersinnliche Anschauung", derer teilhaft zu werden, „die Weihe zur höchsten Seligkeit" ist (IV, 307): selbst der Begriff Indifferenz ist letzthin inadäquat für das Absolute, weil ihm die Entgegensetzung voraus- oder zugrunde liegt (IV, 303). Nur wer „den Ausdruck fände für eine Tätigkeit, die so ruhig wie die tiefste Ruhe, für eine Ruhe, die so tätig wie die höchste Tätigkeit, würde sich einigermaßen in Begriffen der Natur des Vollkommensten nähern" (IV, 305)[2].

1) Von der „Drei-Einigkeit" des Absoluten als Welt, Seele und Gott hat Maimon gesprochen. Vgl. oben Bd. I, 334. Siehe auch das dort (334 ff.) über Maimons Ideenlehre Gesagte, die sich mit der Schellingschen nahe berührt.

2) Vgl. Schillers oben (S. 51) angeführten, sowie Goethes Worte: „Das ewig tätige Leben in Ruhe gedacht" (Sophien-Ausgabe Abt. II, Bd. XI, 140).

Kritische Betrachtung.

Die letzten Worte zeigen, daß Schelling sich seit der Allgemeinen Deduktion des dynamischen Prozesses, in der er von der absoluten Identität als dem „Abgrund von Ruhe" sprach, der zugleich Grund aller Tätigkeit der Natur, ja diese selbst sein sollte [1]), wenig gewandelt hat. Noch immer steht er als Denker vor dem Problem, die Gegensätze im Absoluten zu versöhnen, ratlos da; zwar ist das Bestreben, der Reflexion zu ihrem Rechte zu verhelfen, stärker als vorher geworden, er hat sich die von Hegel geforderte Synthese von Anschauung und Reflexion im transzendentalen Wissen (die ihm gleichzeitig auch von Fichte brieflich als gefordert entgegengehalten wurde) [2]), zu eigen gemacht, — aber die Forderung methodisch zu erfüllen gelingt ihm nicht. Im „Prinzip" bleibt er der „Schwärmer", der sich als solcher auch im Stil der Rede erweist; die Kunstform des Gesprächs, das den Inhalt der Lehre dem Renaissancephilosophen in den Mund legt und ihn dadurch in eine ästhetisch verklärte und verklärende Ferne rückt, gestattet besser als der schulmäßige Vortrag, mit halb poetischen, halb prophetischen Worten die Lücke des Denkens zu verhüllen. Demselben Zwecke dient die Einkleidung des Gesprächs, wonach es die Fortsetzung eines früheren sein soll, das die „Einrichtung der Mysterien" zum Gegenstande gehabt hat [3]). Das „Allervollkommenste" ist auch für Bruno das Mysterium, in dem sich „die Harmonie jener glanzvollen Welt" offenbart, „die wir hier nur wie durch einen Spiegel erkennen" (IV, 284). Die Philosophie, die Bruno verkündet, soll zwar nicht diejenige sein, die er „für die beste [hält] in Mysterien gelehrt zu werden", sondern die wahre

1) Vgl. oben 29.

2) Vgl. oben 135.

3) Schon hier läßt sich die Philosophie des spätesten Schelling, der im Mythos den Stoff der Spekulation sieht, im Ursprunge erkennen.

(IV, 235), dennoch wird sie zugleich als der „Antrieb eines seligen und göttlichen Lebens“ gedacht (IV, 234), das „in der seligen Gemeinschaft mit allen Göttern“ gelebt wird (IV, 329), und das als Leben nicht identisch ist mit dem Erkennen, sondern vielmehr nur dessen reifste und herrlichste Frucht, — ein Gut, zu dessen Erwerb die Philosophie bloß anzuleiten, und dessen Genuß sie bloß vorzubereiten hat [1]). Das alle Reflexion übertreffende und beschattende übersinnliche Anschauen behält auch im Bruno seine unbedingte Vormacht als ein nicht in der Reflexion selbst sich auswirkendes und sie methodisch durchdringendes, sondern vor, über, hinter und außer ihr bleibendes Prinzip, als das Erste und Letzte zwar, aber nicht als die Mitte des Ganzen.

Man kann das Gespräch als einen letzten Versuch auffassen, das Identitätssystem mit der Wissenschaftslehre friedlich-schiedlich zu vereinigen, den im Briefwechsel mit Fichte geführten Streit öffentlich auszutragen, und zwar so, daß er nach außenhin nicht allzu offenkundig, sondern vor dem Forum der „Philosophie ohne allen Gegensatz, der Philosophie schlechthin“ (IV, 323) beigelegt wird, — als einen Versuch zugleich, die durch Hegel gegebenen Anregungen auf dem Boden des schon 1801 von Schelling eingenommenen Standpunktes zu verwerten. Beides muß als mißlungen betrachtet werden. Weder wird Schelling der Wissenschaftslehre im tieferen Sinne gerecht noch den Ansprüchen, die Hegel an die Spekulation stellt. Obwohl er die Ichphilosophie in sein System aufzunehmen sucht, entgeht ihm doch die Bedeutung dessen, was Fichte im Brief den „Grundreflex“ genannt hatte, in dem das Problem der ursprünglichen Synthesis von Sein und Handeln (oder Freiheit), von Identität

1) Diese Gedanken wurden später von Fichte in seiner „Anweisung zum seligen Leben“ (1806) fortgeführt; der Ausdruck selbst stammt von Schelling, der ihn in seiner Schrift Philosophie und Religion (1804) verwendet (VI, 17).

und Differenz zu dem des absoluten Ich wird, — es entgeht ihm dadurch die philosophische Priorität, die diesem Ich vor der Natur zusteht. Obwohl er vom Absoluten als von Gott spricht und in den Bildern des Königs und des Vaters die Subjektheit (unbewußt) auszeichnet, obwohl er durch den Hinweis auf die griechischen Mysterienkulte die antiken Götter wieder ins Leben zurückzurufen und den Ideen damit den Charakter von Persönlichkeiten zu verleihen trachtet, gelangt doch dies Motiv in seinem philosophischen Denken nicht zu gebührender Anerkennung, weil er sich mit den Bildern begnügt und nicht die Kraft hat, das poetisch und prophetisch Geschaute und Gefühlte im Begriffe aufzuzeigen und der dem Denken selbst innewohnenden Logik zu ihrem Rechte zu verhelfen.

So vermag er auch die spekulativen Ansprüche nicht zu befriedigen, die Hegel in seiner Schrift erhebt; die wenigen Ansätze, die Schelling-Bruno macht, um die absolute Identität nicht nur als Indifferenz, d. h. als ein Weder-Noch, sondern sie vielmehr als ein Sowohl-Alsauch der Gegensätze zu denken (z. B. IV, 246, wo gesagt wird, das Absolute sei „seinem Wesen nach weder ideal noch real usw.“, „in der Beziehung aber auf die Dinge . . . notwendig das eine und andere“)[1]), beschränken sich darauf, dem endlichen Erkennen das verbindende „Und“ zuzugestehen[2]); durch das ganze Gespräch zieht sich dagegen wie ein roter Faden als die dem absoluten Wissen allein entsprechende Prädizierung das Weder-Noch. Daß die Indifferenz die Differenz vor-

1) Von mir gesperrt.

2) Dieses „Und“ ist auch heute wieder als das die Gegensätze mit einander verbindende Glied angesprochen worden (vgl. die ausführliche Erörterung darüber in Rickerts System der Philosophie, Bd. I, 265 ff.). In seiner Logik sagt Hegel bei Gelegenheit von Ausführungen über das Verhältnis des Endlichen und Unendlichen: „Werden sie hiermit beziehungslos genommen, so daß sie nur durch das: Und verbunden seien, so stehen sie als selbständig, jedes nur an ihm selbst seiend, einander gegenüber“ (III, 156).

aussetzt, erscheint ihm lediglich als ein Mangel der Sprache, die nicht fähig sei, etwas Positives über Gott auszusagen; die Indifferenz des Absoluten hört damit auf, ein Begriff zu sein, und wird zu einem noch dazu unzureichenden Ausdrucke für das Unsagbare. Wenn Hegel will, daß die Entgegengesetzten im Absoluten bestehen bleiben, obwohl für die Reflexion die Entgegensetzung widerspruchvoll ist, duldet Schelling im Absoluten keinerlei Trennung (und damit keinerlei Reflexion, also auch keine Ichheit); er erhebt sich zwar zu der Erkenntnis, daß die „tiefste Ruhe" zugleich die „höchste Tätigkeit" wäre, aber auch hier meint er eigentlich das Weder-Noch von Ruhe und der Tätigkeit, für das es keinen „Ausdruck" gibt: die Tätigkeit des Denkens wird aus dem Absoluten ausgeschlossen und als die des Verstandes oder der Reflexion dem bloß relativen oder erscheinenden Wissen anheim gegeben. Göttliches und menschliches Erkennen bleiben wie bei Fichte geschieden und finden sich zu keiner Einheit zusammen.

Daher reift auch der Gedanke der Drei-Einigkeit zu keiner Klarheit. Schelling behauptet, daß die Philosophie die Drei-Einigkeit des Absoluten erkennt und leugnet es zugleich. Das Ewige soll das Endliche und das Unendliche in sich vereinigen; aber die Reflexion, die das Ewige im Unterschiede vom Endlichen und Unendlichen setzt, begreift in ihm die Gegensätze nicht mit, sondern setzt sie dem Ewigen als dem Gegensatzlosen entgegen; nur in dieser Entgegensetzung erhält sich das Ewige der Reflexion. Soll aber das Gegensatzlose nicht mehr vom Gegensätzlichen unterschieden werden, so versagt das Denken; ein Viertes müßte von Rechts wegen postuliert werden, das die drei Unterschiedenen in sich begriffe, aber dieser Prozeß führte ins Unendliche: daher reißt die Kette des Denkens hier ab, und der deus ex machina, die intellektuelle Anschauung, muß sich ins Mittel legen oder vielmehr unvermittelt

die Einheit herstellen [1]). Nur wenn das Dritte sich selbst aus dem Gegensatze erzeugte, wenn das Denken als eine lebendige Bewegung verstanden würde, in der aus dem Zusammenprall der Gegensätze ihre Einheit hervorträte, — wenn die Gegensätze also, um zu bestehen, selbst in ihre Einheit übergingen, ließe sich das Postulieren des Vierten und damit der endlose Prozeß vermeiden; nur dann würde das Denken des Dritten aufhören, bloß der Reflexion anzugehören, es würde ein spekulatives Denken der Drei-Einigkeit werden: indem die Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen zum Widerspruche führt, erweist sich das Endliche als Unendliches, das Unendliche als Endliches, die beide als Getrennte negierende Einheit beider aber — das Ewige — als die aus dem Widerspruche heraus- und über ihn hinwegführende spekulative Wahrheit. Damit ist die von Hegel in der Differenz-Schrift angedeutete Lösung des Problems gegeben; Schelling erreicht sie nicht; bei ihm steht der Reflexionsbegriff des Ewigen unvermittelt und unvermittelbar neben der Idee, die Idee aber bezeichnet wie bei Kant und Fichte nur den Ort der Problemlösung, nicht diese selbst, nur die Aufgabe oder das Postulat. Logisch ist Schelling-Bruno über den Fichteaner nicht hinausgewachsen.

Schelling verfängt sich, ohne es zu bemerken, in dem Widerspruche, die Philosophie als das endliches und unendliches Erkennen in sich vereinigende ewige Erkennen zu bestimmen, dieses Bestimmen selbst aber als bloße Reflexionshandlung philosophisch zu entwerten; sein Denken dringt nicht zum Positiven seiner selbst vor, sondern gelangt nur zur Selbstvernichtung: gerade weil es im Widerspruch lediglich das schlechthin zu Vermeidende (und nicht das Erkenntnismittel) sieht, verfällt es ihm widerstandlos; weil ihm der Verstand

---

1) „Das unendliche Denken also haben wir nur durch unsere Unterscheidung abgesondert von der Idee, in der es mit dem Endlichen ohne Vermittlung eins ist" (IV, 249; von mir gesperrt).

lediglich als das zur höchsten Erkenntnis untaugliche Denkorgan erscheint (und seine spekulative Funktion verkannt wird), bleibt das Denken an dieses Organ geschmiedet[1]). Trotz der prophetisch-poetischen Verkündigung des Absoluten, vielmehr gerade ihretwegen, ist der Bruno des Gesprächs als Denker das, was er nicht sein will: ein bloßer Reflexionsphilosoph. Da er aber wähnt, alle Reflexionsphilosophie überstiegen zu haben, so verfällt er dem Schicksale, vielmehr unter den Standpunkt dieser Philosophie herunterzusinken. Denn das Positive, was dieser Bruno lehrt, ist eine in Reflexionsform ausgesprochene platonisierende Metaphysik, eine Art transzendentalphilosophisch hergerichteter Scholastik, die um so lebloser und formelhafter wirkt, je mehr sie sich mit dem farbigen Glanze der Kunst zu schmücken sucht: der ästhetische Idealismus von 1800 droht hier zu einem dürren, mit poetischen Farben angestrichenen Rationalismus zu erstarren, der zu seiner Ergänzung auf die Einrichtung von Mysterien sinnt, weil er instinktiv fühlt, daß ihm selbst das Mysterium, das er zu fassen sich sehnt, dauernd entflieht[2]).

Das Beginnen Schellings, durch Aneignung der Ideenlehre das Identitätssystem zu verbessern, scheitert, weil die Ideen, wie das Absolute selbst, aus dem Denken herausverlegt und zu selbständigen Existenzen objektiviert werden; was es heißt, daß die Ideen „im" Absoluten sind, wird mit keiner Silbe auch nur gefragt. Hätte Schelling darauf den Blick gerichtet, so hätte er eine Antwort erteilen müssen, die er aufs peinlichste vermeiden mußte: er hätte den Ursprung der Ideen, gleich dem aller Differenz, ins endlich

1) Darauf deutet Fichte in seinem letzten Briefe an Schelling. Vgl. oben 138.

2) Nicht mit Unrecht spottet daher Fr. Schlegel über den „Mystizismus" im Bruno, der „gerade wie das Romantische in Schillers Johanna" sei (Aus Schleiermachers Leben III, 322).

erkennende Subjekt verlegen müssen, — dann hätten die Ideen ihren ontischen Charakter eingebüßt und wären zu Reflexionsprodukten, zu bloßen Verstandesbegriffen zusammengeschrumpft. Eine andere Antwort aber wäre ihm bei der bloßen Negativität seines Absoluten nicht möglich gewesen; denn für Schelling-Bruno darf es eigentlich nur eine einzige Idee geben: die Idee der Ideen; sie aber ist nur ein anderer „Ausdruck" für das Absolute und gibt ihm keinen neuen Inhalt; das Absolute wird als Idee oder als Inbegriff der Ideen in keine Beziehung zum Erkennen gesetzt. Im Gegenteil, Schelling ist bemüht, den Ideen jede erkenntnistheoretische Funktion abzusprechen; so wie er früher erst die Natur und dann das Absolute selbst aus der Sphäre des Subjektiven ausgeschieden und über sie hinausgehoben, dadurch aber in die des Objektiven hineingestoßen hat, so ergeht es jetzt auch den Ideen. Um die Gefahr zu vermeiden, sie transzendental-logisch als Handlungen oder Aufgaben des Ich zu verstehen, nimmt ihnen Schelling den logischen Charakter völlig; vor die Alternative gestellt, die Verschmelzung des Seins und des Denkens entweder durch Aufopferung des Seins oder durch die des Denkens zu erzielen, entschließt er sich ohne Bedenken zum Letzteren: die Ideen sind nur ontische, nicht aber logische Wesenheiten, sie lassen sich wohl schauen, aber nicht denken. Die erkenntnistheoretische Besinnung, die ihn zur Aufnahme der Ideenlehre hingetrieben hat, ist nicht stark genug, um das ontologische Problem so zu lösen, daß der Logos zu seinem Rechte kommt. Wie Schelling früher, als er Spinoza mit Kant und Fichte zu versöhnen versuchte, so sehr in den Bannkreis Spinozas hineingezogen wurde, daß er darüber die Motive der Transzendentalphilosophie aus den Augen verlor, so erdrückt jetzt das Gewicht der Brunonisch-Platonischen Gedanken die Kantisch-Fichteschen: auch in der Ideenlehre triumphiert die Weltphilosophie über die Ich-

philosophie. Erst Hegels Logik, die aufs neue an die Aufgabe herantritt, die griechisch-ontologischen und die deutsch-transzendentalen, die ästhetisch-objektivistischen und die ethisch-subjektivistischen Tendenzen zu vereinigen, wird beiden gleichermaßen gerecht, indem sie die durch die Wissenschaftslehre erarbeitete Methode in den Dienst der Ideenerkenntnis stellt.

Die Ferneren Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie (1802).

In den Ferneren Darstellungen geht Schelling äußerlich einen Schritt über den Bruno hinaus, indem er nicht mehr die Versöhnung mit der Wissenschaftslehre anstrebt, sondern ihren endlichen Idealismus als Philosophie des gemeinen Menschenverstandes abtut [1]), und indem er sich noch enger an das von Hegel aufgestellte Programm anlehnt. Niemals vorher oder nachher ist Schelling so nahe an Hegels Methodik herangerückt; dennoch bleibt er unfähig, sie zum System zu gestalten: man fühlt überall, daß es fremde Ansprüche sind, denen Schelling gerecht werden will, auch ist er sich selber bewußt, das Letzte nicht zu leisten. Er betrachtet das System des „absoluten Idealismus" (IV, 404) als eine erst in Zukunft zu lösende Aufgabe und drückt die Ueberzeugung aus, „daß wenn dieses System einmal in seiner Totalität dargestellt und erkannt ist, die absolute Harmonie des Universums und die Göttlichkeit aller Wesen in den Gedanken der Menschen auf ewig gegründet sein werde" (IV, 402). Statt dessen sind die Ferneren Darstellungen im Wesentlichen nur, was auch Hegels Schrift war, ein Traktat über die Methode, an den sich ein Abriß der Naturphilosophie anschließt. Im Großen gesehen hat sich Schellings Stand-

1) So hatte Schelling den Standpunkt des ethischen als des „transzendentalen" Idealismus schon früher bestimmt, — aber nicht in polemischer Absicht (vgl. oben 101).

punkt und Denkweise nicht geändert; so viel er auch aus Hegels Schrift gelernt hat, — ihre letzte Intention hat er nicht verstanden.

Schelling geht von einem Vergleiche der mathematischen und der philosophischen Methode aus; beide kommen darin überein, daß sie sich nicht nur auf das Verstandesgesetz der Identität gründen, sondern auf die anschauende und aufweisende Vernunft, sie unterscheiden sich dadurch, daß die Anschauung der Mathematik sich auf Raum und Zeit richtet, die der Philosophie aber auf das Ewige. Die Erkenntnisart beider Wissenschaften ist absolut, denn in beiden ist Sein und Denken oder das Besondere und das Allgemeine oder das Endliche und Unendliche identisch, deshalb sind ihre Methoden analytisch und synthetisch zugleich[1]): das Ontische oder der Gegenstand ist zugleich logisch oder Idee. Der Geometer beweist an dem besonderen Dreieck die allgemeinen Eigenschaften der Idee des Dreiecks, ohne Besonderheit und Allgemeinheit zu trennen, ohne auf diesen Gegensatz überhaupt zu reflektieren, weil er von vornherein gewiß ist, im Besonderen nur das Allgemeine und das Allgemeine nur im Besonderen zu erkennen; die Einheit der Gegensätze gibt seinen Konstruktionen und Demonstrationen die absolute Evidenz, die der reflektierende Verstand als solcher niemals erfaßt und niemals gewinnt. Die Mathematik aber ist eine bloß formell absolute Erkenntnis, weil ihre Gegenstände oder Ideen „bloß zu der abgebildeten Welt gehören" (IV, 346), denn Raum und Zeit sind „Universalbilder des Absoluten oder seiner Attribute" (ebda.), in denen die Einheit der Gegensätze nicht absolut ist, sondern auf eine selbst gegensätzliche Weise (im Raume: seiend, in der Zeit: ideal) erscheint.

---

1) IV, 345. Damit wird ein Gedanke Maimons von Schelling wieder aufgenommen, vgl. oben Bd. 1, 331. Siehe auch Hegel I, 200.

Die wahre philosophische Erkenntnis ist, wie die mathematische, konstruktiv und demonstrativ, synthetisch und analytisch zugleich; sie ist dagegen nicht, wie die Fichtesche, deduktiv, d. h. ableitend und erklärend, denn sie steigt weder vom Absoluten zum Nicht-Absoluten herunter noch von diesem zu jenem auf, sondern sie ist immer im Absoluten und nur in ihm; ihre Methode ist daher „kategorisch und apodiktisch", sie geht „gleichförmig durch alles hindurch" (IV, 352). Durch die Erhebung zum absoluten Standpunkte wird die „unauflösliche Amphibolie des absoluten Ichs" (IV, 354), die in der Wissenschaftslehre aus der ursprünglichen Entgegensetzung des reinen und des empirischen Ichs oder des Ichs und des Nicht-Ichs entsteht, von vornherein getilgt: das Ausgehen vom Absoluten, in dem kein Gegensatz ist, schützt die Spekulation vor allen Widersprüchen. In der Wissenschaftslehre ist das Ich des ersten Grundsatzes ein Erklärungsgrund, — eben deshalb ist es nicht wahrhaft absolut, nicht wahrhaft „an sich"; vielmehr hebt dieses Prinzip sofort die „Idee der absoluten Erkenntnisart" (IV, 359) auf [1]).

In diesem Zusammenhang erwähnt Schelling den ontologischen Gottesbeweis, in dem die absolute Evidenz der philosophischen Erkenntnis einen treffenden, freilich noch primitiven, Ausdruck fand. Dieser Beweis gründet sich auf die oberste Einsicht in die Einheit des Seins und Denkens, er begeht nur den Fehler, die Einheit wieder nur als Sein zu fassen, dem das Denken von neuem als ein Subjektives dem Objektiven entgegengesetzt wurde. Die wahre Einheit dagegen ist weder ein Sein noch ein Denken, sondern der Punkt, „wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst eins sind" (IV, 361). Dieses Wissen bezeich-

1) Auch in dieser Polemik (gegen das Erklären) war Hegel in seiner Differenz-Schrift vorangegangen, indem er an der Wissenschaftslehre getadelt hatte, daß sie zwischen dem Absoluten und seiner Erscheinung ein Kausalverhältnis annähme (I, 201 f.).

net Schelling auch jetzt noch als intellektuelles Anschauen [1]), in dem das Subjekt und Objekt des Anschauens identisch sind, das aber kein „Anschauen seiner selbst" ist, wodurch das Absolute wieder vorwiegend zum Subjekte gemacht werden würde (IV, 371). Schelling wehrt sich aufs heftigste gegen jede Regung oder Neigung, die dem Ich und der Ichphilosophie den Primat zu verschaffen sucht. Jene Ansicht, in welcher die Natur (wie Fichte im Briefe gesagt hatte) [2]) zu einer „kleinen Region des Bewußtseins" wird, entsteht auf dem Boden des endlichen Idealismus und verschwindet mit ihm; dieses Bewußtsein, das sich in der Wissenschaftslehre zum Herrn und Schöpfer der Natur aufwirft, ist in Wahrheit ein bloßes Produkt der Reflexion und für das absolute Wissen, ebenso wie sein Geschöpf, die Sinnenwelt, ein Nichts. Die Reflexion erzeugt überhaupt bloß den Schein einer Erkenntnis, all ihre Bestimmungen haben „keine Wahrheit und Gewißheit an sich selbst" (IV, 386).

Trotz dieser harten und vorbehaltlosen Zurückweisung der Reflexion behauptet Schelling jedoch, daß „allerdings in der absoluten Welt die Möglichkeit auch des Reflexes und der mit ihm zugleich gesetzten Absonderung der sogenannten wirklichen Welt aus dem Absoluten vorherbestimmt sein muß" (ebda.). Damit ist wiederum das höchste Geheimnis berührt: die Vereinbarkeit der absoluten Unterschiedslosigkeit des Absoluten mit den Trennungen, ohne die selbst das absolute Erkennen keinen Schritt vorwärts tun kann. So

---

1) Vgl. in den Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums: „Philosophie und Mathematik sind sich darin gleich, daß beide in der absoluten Identität des Allgemeinen und Besonderen gegründet, beide also auch, inwiefern jede Einheit dieser Art Anschauung ist, überhaupt in der Anschauung sind; aber die Anschauung der ersten kann nicht wieder wie die der letzten eine reflektierte sein, sie ist eine unmittelbare Vernunft- oder intellektuelle Anschauung, die mit ihrem Gegenstande, dem Urwissen selbst, schlechthin identisch ist" (V, 255).

2) Vgl. oben 135.

schroff und unbedingt Schelling auch hier den Charakter der Indifferenz des Absoluten betont [1]), so sehr bemüht er sich doch, die Differenz als eine im Absoluten selbst gesetzte zu begreifen, und mit Hegel „die reale Einheit zugleich und ideale Entgegensetzung des Realen und Idealen" (IV, 389 f.) als die rechte Problemlösung zu erweisen. Aber andererseits hört er, eben weil ihm das Weder-Noch der Gegensätze von vornherein als das höchste Prinzip vorschwebt, doch nicht auf, zu fragen, „wie wir aus dem schlechthin identischen und durchaus einfachen Wesen des Absoluten den Stoff einer Wissenschaft nehmen wollen" (IV, 392), d. h. wie das Prinzip zur Methode werden soll. In Anlehnung an die Hegelsche Schrift antwortet er, daß „in jeder Konstruktion, wenn sie wahr und echt ist, das Besondere, als Besonderes, in der Entgegensetzung gegen das Allgemeine vernichtet wird" (IV, 393) [2]). Die Besonderheit oder Form eines Dinges wird vernichtet oder vernichtet sich, weil sie im Widerspruche mit der Allgemeinheit oder dem Wesen steht: „Der Widerspruch aber der Form und des Wesens macht, daß ein Ding einzeln und endlich ist" (IV, 395).

In weiterer Uebereinstimmung mit Hegel tadelt Schelling diejenigen, für die das Wesen des Absoluten „nichts als eitel Nacht" ist (IV, 403), eine „bloße Verneinung der Verschiedenheit": „für die Erkenntnis" verwandelt sich jene „Nacht des Absoluten . . . in Tag" (IV, 404), indem ihr Licht das Dunkel der Erscheinungen erhellt und in ihm die Ideen unterscheidet. Die Ideenerkenntnis bietet „die einzige Möglichkeit, in der absoluten Einheit die absolute Fülle, das Besondere im Absoluten, aber eben damit auch das Absolute im Besonderen zu begreifen" (IV, 405). Nur als Idee hat das Besondere im Absoluten ein Sein, denn die Ideen sind selbst absolute Einheiten des Besonderen und Allgemeinen, wie schon die mathematische Idee des Dreiecks beweist; die

1) IV, 376, 379, 389 u. ö.

2) Von mir gesperrt. Vgl. auch IV, 395, 406, 408, 410.

Ideen sind daher „selige Wesen" oder „Götter" (ebda.). Eine von den Ideen abgetrennte Wirklichkeit aber gibt es nur für das endliche, sich erscheinende Ich, nicht für das absolute Wissen. Diese erscheinende Welt kann philosophisch, d. h. insofern sie im Absoluten gegründet ist, nur als „absolute Nichtwirklichkeit" bestimmt werden (IV, 409), oder dadurch, daß in den Formen der Erscheinungen als solcher (d. h. in den besonderen, von ihrer Allgemeinheit abgetrennten Formen) der Widerspruch aufgezeigt und sie damit in ihrer „Nichtwesenheit" gesetzt werden (IV, 406). Mit Hegel sieht Schelling daher die Aufgabe der Spekulation „in einem beständigen Setzen und Niederreißen der ideellen Bestimmtheit" (IV, 430). In sehr schönen und klaren Worten spricht er das Wesen der Methode aus, welche allein „die einzig wahre, d. h. diejenige Methode der Philosophie sein kann, nach welcher alles absolut und nichts Absolutes ist" (IV, 406): diese Methode muß zur Erkenntnis bringen, „sowohl wie alles eins im Prinzip, als wie in dieser Einheit jede Form von der anderen absolut gesondert sei"; beides muß zugleich begriffen werden, denn keine Form läßt sich von der anderen absolut sondern, ohne daß sie zur absoluten gemacht wird, keine aber läßt sich zur absoluten machen, ohne daß sie dadurch als besondere im Absoluten versenkt wird. In der Tat: das ist die Richtschnur, der — zwar nicht Schelling — wohl aber Hegel in seinem Systeme, insbesondere in seiner Logik, folgen wird.

Kritische Betrachtung.

So groß die Annäherung der besprochenen Darstellung des Identitätssystems an die Schrift über die Differenz hinsichtlich der verkündeten Methodik ist, so ähnlich viele Wendungen da wie dort klingen, so lassen sich doch die Unterschiede nicht übersehen. Mit der Aufzeigung des Widerspruchs als eines methodischen Erkenntnismittels ist es Schelling nicht ernst; das absolute Wissen bleibt bei ihm

intellektuelles Schauen, die Reflexion wird aus der wahren Methode ausgeschlossen. Das Sein, so kann man auch sagen, wandelt sich nicht ins Nichts, sondern beide stehen sich gegenüber und treten nirgends zusammen. Zwar soll die Nacht der Indifferenz dem Tage der Ideen weichen, aber dieser Ueber- und Aufgang selbst vollzieht sich im nächtlichen Dunkel. Der Tag ist nicht das Erste, sondern das Zweite: „das Absolute ist die Nacht, und das Licht jünger als sie, und der Unterschied beider, so wie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine absolute Differenz", — so hatte Hegel schon in der Differenz-Schrift (vielleicht nicht ohne Seitenblick auf Schelling) die Philosophie gekennzeichnet, die das Absolute und seine Erscheinung nicht zusammenbringt (I, 177). Trotz aller Anstrengungen gelingt es Schelling nicht, über diesen Standpunkt hinauszukommen.

Wie im Bruno macht er auch jetzt die Notwendigkeit, „nacheinander und einzeln darlegen zu müssen, was in dem Gegenstand absolut eins ist", zu einer „von jeder Darstellung dieser Art unzertrennlichen Schwierigkeit" (IV, 374), — er ist also weit davon entfernt, den methodischen Weg als den durch das Wesen des Absoluten selbst gebotenen, als „Selbstentwicklung" der Vernunft zu begreifen. Vielmehr ist es die Beschränktheit der „Darstellung", es ist u n s e r e Beschränktheit, daß wir das Einzelne zunächst für sich nehmen und dann alles Einzelne zum Ganzen zusammenfassen, und so „in dieser Region nichts als eitel Widersprüche angetroffen werden" (ebda.). Der L o g i k e r Schelling hat kein Recht, über den endlichen Idealismus der Wissenschaftslehre sich erhaben zu dünken; er steht genau auf demselben Boden wie diese: er trennt wie sie das absolute Wissen von dem endlichen (dialektischen) Erkennen, und weiß so wenig wie sie beides in eins zu setzen. Noch immer ist es der „diskursive" Verstand, der die eigentliche „Methode", nämlich die „Art der Darstellung" beherrscht, und der den „intuitiven" Verstand oder die intellektuelle Anschauung außer sich hat. Nur ist der

philosophische Schwerpunkt aus der Darstellung in das Undarstellbare, aus der Methode in das Prinzip gerückt. Vergleicht man Kant, Fichte und Schelling hinsichtlich ihrer Stellung zur Dialektik miteinander, so kann man sagen: für Kant bedeutet Dialektik so viel wie Schein, dem die Wahrheit der Erfahrung entgegengesetzt wird; für Fichte bedeutet Dialektik die Methode, das Wahre zu erkennen, soweit es erkennbar ist; für Schelling wird Dialektik wiederum zum Schein (zu „eitel Widersprüchen"), dem die wahre Erkenntnis — nicht der Erscheinungen (denn eben sie führt zur Dialektik und verschuldet sie), sondern — des Absoluten gegenübersteht. Hegel endlich vereint Kant, Fichte und Schelling in sich: für ihn ist Dialektik die Methode, das erscheinende Absolute, d. h. das Absolute in seinen Erscheinungen, absolut zu erkennen.

Die Thesen der Hegelschen Schrift erscheinen in der Schellingschen wie Fremdkörper; nur die Worte sind geliehen, die Tiefe des Gedankens wird nicht erreicht. Damit hängt es zusammen, daß die Ideenlehre in einem seltsamen Zwielicht erscheint. Einerseits sind die Ideen absolute Einheiten, Identitäten, von demselben spekulativen Range wie die Idee der Ideen; andererseits aber sind sie (als voneinander gesonderte) bloß „ideelle" Bestimmtheiten: ihre Unterschiede verschwinden im Absoluten und haben daher keine wahre Realität. So schweben sie in einer unklaren Mitte zwischen dem Sein des Absoluten und dem Nichts der Erscheinungswelt. Schelling möchte die Ideen ganz aus der Sphäre der Reflexion, der Endlichkeit, des Scheins oder der Nichtwirklichkeit herausreißen und sie zu Göttern machen, die ein seliges Leben führen; aber diese Apotheose gelingt ihm nicht, weil sie dem monistischen Prinzip der Identitätsphilosophie widerstreitet, und weil dieser Widerstreit nicht in das Wesen des Absoluten hinein verlegt wird. Sein

Gott ist verurteilt, nächtig zu bleiben, er muß das Licht der Vernunft scheuen, dem der „Reflex" notwendig verbunden ist, und das den Schatten der Endlichkeit zeugt.

Die Ideen schweben in der steten Gefahr, entweder in das Nichts der Reflexion oder in das Nichts der Unterschiede abzustürzen; in dem von Schelling entworfenen System kann es daher eigentlich überhaupt nicht tagen: dem Erkennen bleibt nur die Wahl, in der Nacht des Absoluten oder in der Nacht der Erscheinungen zu verlöschen; das Sein des Absoluten wird, weil es das Nichtsein der Erscheinungen außer sich hat, selbst zum Nichtsein für das Erkennen, und den Ideen kann aus diesen beiden Nächten keine Leuchtkraft zuströmen: sie gleichen Sternen an einem umwölkten Himmel. Identitätssystem und Ideenlehre, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes können keine Einheit werden. So sieht sich Schelling wider Willen und entgegen dem Prinzip der Indifferenz gedrängt, fort und fort nach einem Grunde des Scheins und des Scheinens zu suchen; denn so nichtig ihm auch die Erscheinungswelt dünkt, — dieses Nichts hat dennoch ein Dasein, oder es macht aus dem Sein ein Dasein, und dieses Dasein will aus dem Sein begriffen werden. Aber das Sein lehnt diese Verwandlung ab: vor der Kühnheit des Gedankens (den Hegel in seiner Schrift ausgesprochen hatte)[1]), die Vernunftidentität auch den Gegensatz des Seins und des Nichtseins ergreifen zu lassen, schrickt Schelling zurück. Deshalb muß er, je deutlicher ihm diese Unversöhntheit wird, desto mehr danach trachten, sie philosophisch zum Bewußtsein und zum Ausdrucke zu bringen.

Schon der Bruno des Gesprächs deutet einmal die Wesensungleichheit des unendlichen und des endlichen Geistes an, die durch den Willen verursacht wird: „. . . Das Unendliche zwar ist der Geist, welcher die Einheit aller Dinge

1) I, 177. Vgl. oben 161.

ist, das Endliche aber an sich zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen eigenen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott" [1]). In dieselbe Richtung weist die von Bruno gemachte Unterscheidung der Möglichkeit und Wirklichkeit des abgesonderten Daseins [2]). Auch in den Ferneren Darstellungen heißt es einmal von den ideellen Einheiten oder Formen, daß sie im Absoluten, d. h. als Ideen, eins sind mit dem Ganzen, d. h. keine Besonderheiten, und daß „erst in der Erscheinung, wo [das Universum] aufhört das Ganze zu sein, die Form etwas für sich sein will und aus der Indifferenz mit dem Wesen tritt", die bestimmte, besondere Einheit als solche entsteht [3]). In Uebereinstimmung damit wird weiterhin davon geredet, daß die vom Ganzen abgesonderten oder erscheinenden Formen, die als solche zugleich einzelne, endliche Dinge sind, danach streben, das Universum abzubilden, daß sie soviel als möglich Allgemeinheit aufzunehmen trachten; daß daher alles „in diesem doppelten Trieb ... lebt und webt" (IV, 396): nämlich in dem Triebe, es selbst und zugleich das Absolute zu sein. Man sieht, Schelling ist nicht nur als Logiker auf dem Boden der Wissenschaftslehre verblieben, sondern er hat auch inhaltlich, gewissermaßen als ein Bestandstück seines Systems, den praktischen Idealismus sich bewahrt, — denn was ist der Wille, das Absolute nicht zu sein, anderes als das ursprüngliche Entgegensetzen des Nicht-Ich durch das Ich, und was ist der Trieb, das Absolute wieder zu werden, anderes als das unendliche Streben des Ich?

Philosophie und Religion (1804).

Der Augenblick muß kommen, wo Schelling sich dieser Verwandtschaft mit der Wissenschaftslehre wieder erinnern

1) IV, 252. Von mir gesperrt. Vgl. oben 176.
2) Vgl. oben 175.
3) IV, 394. Von mir gesperrt.

und ausdrücklich darauf hinweisen wird, daß im Gedanken der Tathandlung der ursprüngliche Wille des Ich, es selbst zu sein, ausgesprochen ist, und daß „bestimmter . . . der Grund der ganzen Endlichkeit als ein nicht im Absoluten, sondern lediglich in ihr selbst liegender wohl nicht ausgedrückt werden [konnte]“ (IV, 43)[1]). Die Schrift, in der sich diese Anerkennung Fichtes findet, trägt den Titel „Philosophie und Religion“ und erschien im Jahre 1804. In ihr bekommt das, was Fichte den Anstoß auf das absolute Ich genannt hatte, wieder seinen Platz und heißt: Abfall von Gott. Man darf die Wendung, die Schelling in dieser Schrift nimmt, daher so wenig, wie die beim Uebergang zur Identitätsphilosophie geschehene, als eine völlig neue, den alten Standpunkt verleugnende ansehen[2]). Vielmehr ist das voluntaristisch-spekulative Motiv in Schelling nur durch die Ausbildung des absoluten Identitätssystems zunächst zurückgedrängt worden, ohne daß es doch erstickt werden konnte. Nur die Darstellung von 1801 hat es gänzlich vernachlässigt: eben deshalb ist sie so unbefriedigend, so dog-

---

1) Allerdings galt bei Fichte dies vom absoluten Ich; aber insofern das Absolute (als das problematische Selbstbewußtsein Gottes) von diesem Ich noch unterschieden blieb, und insofern der zweite Grundsatz immanent schon im ersten enthalten war, trifft Schellings Deutung zu. Vgl. oben Bd. I, 416 ff., bes. 420.

2) Schelling sagt im Vorbericht zu seiner Schrift, daß sie sich ursprünglich als ein zweites Gespräch an den Bruno anschließen sollte, und daß ihr „schon seit längerer Zeit zur öffentlichen Erscheinung nur die letzte Vollendung“ fehlte (VI, 13; vgl. auch: Aus Schellings Leben II, 73). Daraus geht hervor, daß die Schrift auch zeitlich in einem näheren Zusammenhange mit den 1802 geäußerten Gedanken steht, als die Jahreszahl 1804 erkennen läßt. Andererseits kann sie nicht vor der im Jahre 1803 veröffentlichten Abhandlung von Eschenmayer („Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie“) abgefaßt sein, da sie unmittelbar an diese anknüpft und in ihrem Gedankengange wesentlich durch sie bestimmt wird. Vgl. Schellings Leben II, 14 (Brief an Eschenmayer, April 1804), sowie Kuno Fischer, Schellings Leben, Werke und Lehre [3], 615.

matisch. Schon der Bruno aber und die Ferneren Darstellungen bringen es wieder zur Geltung, indem sie freilich zugleich den absoluten Primat der Identitätsphilosophie behaupten und vergeblich mit dem Problem ringen, das Absolute und das Endliche, das göttliche und das menschliche Erkennen in Einklang zu versetzen.

Die Schellingsche Schrift von 1804 schlägt zum Zwecke der Lösung dieses Problems wieder den Weg der Fichteschen Ich- und Willens-Philosophie ein; diese dient ihm dazu, die Brücke von der Identität und den Ideen zur Endlichkeit und Schein-Wirklichkeit zu schlagen. Das Absolute zwar als solches entzweit sich nicht; auch nicht, indem sich in ihm Wesen und Form trennen, und die Form sich zu dem Reiche der Ideen differenziert: Schelling wendet das neuplatonische Bild der Sonne an, die, ohne sich zu zerteilen, ihr Licht entsendet (VI, 32). Die Ideen sind in Wahrheit Eine Idee und diese ist mit der „Ureinheit“ identisch (VI, 34 f.). In dieser Hinsicht wahrt Schelling den Standpunkt von 1802 vollkommen. Aber er geht über ihn hinaus, indem er jetzt zu erklären versucht, wie trotz des Insichseins und Insichbleibens des Absoluten jene Lostrennung möglich wird, durch die das endliche Ich als endliches dem unendlichen gegenübertritt, durch die zugleich für das endliche Ich eine endliche Welt, die Welt der sinnlichen Anschauung und der verstandesmäßigen Erfahrung entsteht. Diese Möglichkeit liegt im Wesen der Freiheit. Im Absoluten zwar ist Freiheit und Notwendigkeit (Wille und Erkenntnis) eines; aber im Wesen der Freiheit gründet die Gegensätzlichkeit gegen die Notwendigkeit. Die Ideen sind als Produkte des Absoluten selbst absolut und daher selbst frei und notwendig zugleich. Ihre Freiheit ermöglicht ihnen, sich in Gegensatz zum Absoluten zu stellen, sich vom Absoluten getrennt, d. h. als selbstabsolut, als absolut in ihrer eigenen Selbstheit zu erkennen: sie gelangen erst zur Selbstheit, indem sie vom absoluten Wesen „abfallen“.

Dieser Abfall läßt sich in seiner Wirklichkeit aus Gott nicht begreifen. Vom „Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar“ (VI, 38). Der Abfall ist seiner Möglichkeit nach eine Folge der Freiheit, seiner Wirklichkeit nach aber grundlos wie der Akt der Selbstsetzung des Ich in der Wissenschaftslehre von 1794. Durch den Akt des Abfalls löst sich das Ich als endliches vom absoluten los und bringt sich selbst hervor: es ist zugleich Urheber und Geschöpf seiner Tat. Die Freiheit, abgetrennt von der Notwendigkeit und sich ihr entgegensetzend, ist das völlig leere, das „wahre Nichts“ (VI, 40); da sie aber im Absoluten oder in Wahrheit eines ist mit der Notwendigkeit, so erzeugt das Ich zugleich mit sich selbst (dem leeren, von allem Inhalt entblößten „Gegenbild“ des Absoluten) notwendig diesen Inhalt wieder aus sich als Gegenbild der Ideenwelt: es erzeugt die Welt der Erscheinungen, das „Nichts der sinnlichen Dinge“ (ebda.). Die Ichheit ist daher vom Absoluten aus gesehen „der Punkt der äußersten Entfernung von Gott“, von den Erscheinungen aus gesehen aber „der Moment der Rückkehr zum Absoluten“ (VI, 42); denn als Vernunft stellt das abgefallene Ich in sich das Absolute wieder her, es führt „in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Tun der Menschen“ die Sinnenwelt zu Gott zurück (VI, 43).

Nur für die „gefallene Vernunft“ oder den Verstand wird aus der Einheit des Absoluten eine Zweiheit und Dreiheit, nur für ihn gelten die Kategorien, welche die endliche Welt bedingen: Raum, Zeit, Ursächlichkeit usw., nur für ihn hat die Materie, das Licht, die Natur überhaupt eine eigene Wesenheit. Die Widersprüche, in die dieser Verstand sich verirrt, verschwinden vor der mit Gott sich wieder vereinigenden Vernunft. Sie lassen sich freilich, so wenig wie der Abfall, aus ihr erklären; aber das zu fordern wäre auch widersinnig, weil in dem Abfall eben das Abreißen aller Erklärung

gedacht wird: „alles endliche Erkennen [ist] notwendig ein irrationales, das zu den Gegenständen an sich nur noch ein indirektes, durch keine Gleichung aufzulösendes Verhältnis hat" (VI, 47). Insofern das Ich in diesem endlichen Erkennen verharrt, ist es daher notwendig vom absoluten geschieden: „hier liegt der Grund der nach Fichte unbegreiflichen Schranken" (VI, 62). Insofern es aber auf die Absolutheit seiner Ichheit Verzicht leistet, überwindet es die Schranken und wird eins mit Gott: das Erkennen Gottes ist daher zugleich Religion, wie es auch die wahre Sittlichkeit und Seligkeit ist.

Eine Religion, die sich auf die Forderungen der sittlichen Vernunft gründete, eine moralisch postulierte Religion wäre eine Religion des endlichen Denkens und deshalb keine, — so wenig ein Gott, der nur als Gesetzgeber der sittlichen Gebote geglaubt wird, ein Gott ist. Eine solche Auffassung der Religion und Gottes bedeutete eine „vollkommene Umkehrung der wahren und notwendigen Verhältnisse" (VI, 53). Ebenso ist eine Sittlichkeit, die nur gebietet, die sich nur durch ein Sollen verkündet und Unterwerfung verlangt, keine wahre. Vielmehr ist „die Seele . . . nur wahrhaft sittlich, wenn sie es mit absoluter Freiheit ist, d. h. wenn die Sittlichkeit für sie zugleich die absolute Seligkeit ist" (VI, 55). Der Umweg, auf dem das Absolute in Wissenschaft, Kunst, Religion und sittlichem Leben zu sich selber zurückkehrt, ist, obwohl aus dem Absoluten nicht begreiflich, dennoch nicht sinnlos, da an seinem Ende eben die Seligkeit steht, die nur auf diesem Rückwege erreicht werden kann: denn die Ideen erhalten erst durch den Abfall ein „selbstgegebenes Leben", das sie auch — in die Absolutheit wieder eingekehrt — nicht mehr einbüßen. „Mit dieser Ansicht vollendet sich erst das Bild jener Indifferenz oder Neidlosigkeit des Absoluten gegen das Gegenbild, welche Spinoza trefflich in dem Satz ausdrückt: daß Gott sich selbst mit intellektualer Liebe unendlich liebt" (VI, 63).

Der Abfall von Gott ist kein einmaliges, zeitliches Geschehen, sondern ein ewiges. Durch ihn löst sich daher nicht nur das Ich der einzelnen Seele, sondern auch das der Menschheit als Gattung vom Absoluten los. Die Geschichte der Menschheit hat ihre Abwendung von dem „Centro" und ihre Rückkehr zu ihm zum Inhalte: was in Gott ein ewiges Geschehen ist, erscheint in ihr als ein zeitliches. Das Zusammenwirken von Freiheit und Notwendigkeit, ohne das Geschichte nicht als Geschichte denkbar ist, beweist, daß Gott selbst sich in ihr offenbart. Während die Natur nur für das endliche Ich selbständige Wirklichkeit hat, ist das geschichtliche Dasein und Werden unmittelbare Manifestation Gottes. „Gott ist daher das unmittelbare An-sich der Geschichte, da er das An-sich der Natur nur durch Vermittlung der Seele ist" (VI, 56).

Kritische Betrachtung.

Die Schrift über Philosophie und Religion verrät deutlich ein Nachlassen der schöpferischen Kraft des Schellingschen Denkens, in ihr bereitet sich schon die Wendung vor, die zur sog. positiven Philosophie der letzten Epoche hin- und über die in diesem Werke betrachtete Entwicklung des Idealismus bis Hegel hinausführt. Obwohl es Schellings Absicht ist, zu zeigen, daß die von Eschenmayer behauptete, durch die Religion der Philosophie gesteckte Grenze keine Grenze für das spekulative Wissen bedeute, empfängt der Leser doch vielmehr den entgegengesetzten Eindruck. Das Schellingsche Denken scheint den aus der Religion entspringenden Problemen gegenüber völlig hilflos zu sein: statt einer begrifflichen Lösung bietet es vielmehr eine bildliche, die Bilder aber entleiht es eben der religiös-mythologischen Sprache. Es ist, als ob der philosophische Genius vor dem, der sich in Mythus und Religion seinen Ausdruck verschafft, zusammenbräche: ein erschütternder Anblick.

Es bedarf kaum des Nachweises, daß es Schelling auch

jetzt nicht gelungen ist, die Schwierigkeiten zu überwinden, mit denen der Bruno und die Ferneren Darstellungen vergeblich gerungen haben: das Prinzip der Indifferenz mit dem der Differenz oder das der intellektuellen Anschauung mit dem der Reflexion spekulativ zu vereinigen. Die zuletzt dargestellten Gedanken zeigen die Lücke aufs empfindlichste, sie geben sich kaum mehr die Mühe, den Riß auch nur zu verhüllen. Der Abfall soll lediglich Tat des Abgefallenen sein, — dennoch ist es Gott selbst, der sich in Ab- und Rückwendung von ihm offenbart; die Ideen sollen durch den Abfall erst zu „selbstgegebenem Leben" kommen, — sie sollen dieses Leben aber auch nach ihrer Wiedervereinigung mit dem Absoluten behalten; das absolut Eine soll nur für die „gefallene" Vernunft sich zerteilen, — aber schon vor allem Abfall scheiden sich Gott und die Ideen; die Zeit soll eine Form nur des endlichen Erkennens sein, — aber die Geschichte ist unmittelbare Manifestation des Absoluten; die Seligkeit Gottes soll darauf beruhen, daß in ihm Freiheit und Notwendigkeit ungetrennt eines sind, — aber die Seligkeit des sittlichen Lebens, das mit Gott sich wiedervereinigt, kann, wie die Wiedervereinigung selbst, nur durch die geschehene Trennung wirklich werden. Man sieht, die Widersprüche sind auch in der neuen Sprache nicht getilgt, sie sind im Gegenteil nur sichtbarer, handgreiflicher geworden. Kaum kann man glauben, daß es Schelling ganz ernst meint, wenn er sagt: „. . . alle Widersprüche, in die sich der Verstand . . . unvermeidlich verwikkelt, [lösen sich] durch diese Lehre auf" (VI, 47 f.).

Die Wiederaufnahme des Motivs der Wissenschaftslehre führt zu keiner wahren Verschmelzung desselben mit demjenigen des Identitätssystems, weil Schelling nicht dazu fortschreitet, das Absolute dieses Systems als absolutes Ich zu denken, weil er das absolute Ich der Wissenschaftslehre vielmehr zum endlichen macht und zwischen dem Absoluten und dem Ich die Kluft aufreißt, die nur durch einen Sprung, spekulativ also überhaupt nicht, überwunden werden

kann. Man kann daher sagen, Schelling kehrt mit seiner Schrift wieder zu dem Standpunkte zurück, den er vor 1801 eingenommen hat, — zu jenem Standpunkte, der noch nicht den Anspruch erhob, absoluter Idealismus zu sein. Für das Identitätssystem sollte die Erkenntnis des Absoluten die alleinige, allbefassende philosophische Erkenntnis sein, in der alle endliche aufgehoben wäre. Schelling ist jetzt selbst zu der Einsicht gelangt, daß diese Aufgabe von ihm nicht gelöst worden ist; er ist sich bewußt geworden, daß die Endlichkeit eines besonderen Erkenntnisprinzips bedarf. Insofern er im Gedanken des Abfalls ein solches Prinzip gefunden zu haben glaubt, ist er auf die Stufe des endlichen Idealismus zurückgesunken: zwischen dem absoluten und dem endlichen Erkennen gibt es keinen Uebergang. Indem er ferner einräumt, daß die Natur nur vom endlichen Ich produziert wird und nur für das endliche Ich Selbständigkeit besitzt, verläßt er die ontologische Denkart der Naturphilosophie und bekennt sich auch in dieser Hinsicht wieder zum Idealismus der Wissenschaftslehre.

Aber damit ist doch nur die eine Hälfte der 1804 vorgetragenen Lehre gekennzeichnet; denn neben dem abgefallenen Ich bleibt das Absolute das eigentliche und vornehmste Prinzip des philosophischen Erkennens [1]. Welcher positive Inhalt diesem Erkennen erwächst, wird allerdings dabei nicht deutlich und kann nicht deutlich werden, da aller Inhalt der Reflexion von ihm ausgeschlossen wird. Bald scheint es, als ob das Denken der Ideen (und auch der Natur und ihrer Produktionen, sofern sie als Ideen verstanden werden) nicht

1) Daher hält Schelling auch in der Folge an der spekulativen Physik im Geiste des Identitätssystems fest. Er gibt von ihr in den nächsten Jahren noch mehrere weitere Darstellungen (in den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft und in der Schrift „Ueber das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur“) und verteidigt sie aufs entschiedenste gegen die Angriffe Fichtes („Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre, eine Erläuterungsschrift der ersten“, 1806).

Sache der gefallenen, sondern der vom Absoluten ungetrennten Vernunft wäre, bald aber als ob lediglich das Schauen des „Einfachen“, der Einen Idee des Absoluten, das unmittelbare Einssein mit Gott die einzige absolute Erkenntnisart wäre. So sagt er, daß „alle möglichen Formen, das Absolute auszudrücken, . . . doch nur Erscheinungsweisen desselben in der Reflexion“ sind [1]), daß aber „das Wesen dessen selbst . . ., das als ideal unmittelbar real ist, . . . nicht durch Erklärungen, sondern nur durch Anschauung erkannt werden“ kann (VI, 25 f.), und daß daher „alle Anweisung zur Philosophie, die jener Erkenntnis [nämlich der Anschauung des Absoluten] vorhergeht, nur negativ sein kann, indem sie nämlich die Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze zeigt . . .“ (VI, 26) [2]). Methodisch ist Schelling sich gleich geblieben; die Rückwendung zum Idealismus der Wissenschaftslehre hat an seiner Stellung zum Problem der Dialektik nichts geändert. Wie Fichte den dialektischen Knoten zerhaut, indem er dem Tatwillen des ins Unendliche strebenden Ich die Auflösung der Widersprüche anheim gibt, so Schelling, indem er sich durch einen Sprung aus Endlichkeit und Endlosigkeit hineinversetzt in das widerspruchlos sein sollende Absolute; denn wie er den Ur-sprung des endlichen Ichs als Abfall mehr bezeichnet als begreift [3]), so läßt sich das Anschauen des Ab-

1) Diesem Gedanken wird Hegel in der Phänomenologie des Geistes eine positive Wendung geben.

2) Hier klingt schon das Programm der „negativen“ und einer ihr entgegengesetzten „positiven“ Philosophie an, das Schelling später in seiner Philosophie der Mythologie und Offenbarung durchführte.

3) In einem Briefe an Windischmann gesteht Schelling selbst zu, daß die Idee des Abfalls „für den wissenschaftlichen Vortrag der Philosophie“ ungeeignet sei, und daß er sie daher für diesen auch fallen lasse (5. 9. 1805; Aus Schellings Leben II, 72 f.). In der Phänomenologie des Geistes kritisiert Hegel diese Idee: „Solche bloß der Vorstellung, nicht dem Begriffe angehörige Form, wie Abfallen . . . setzt übrigens die Momente des Begriffs . . . in das Vorstellen herab oder trägt das Vorstellen in das Reich des Gedankens hinüber“ (II, 581).

soluten nur als ein ebenso willkürliches, weder theoretisch noch praktisch reflektiertes, methodenloses Zurückfallen begreifen oder vielmehr nicht begreifen: beide Male handelt es sich nicht um ein Fassen, sondern um ein Fallen, das vor dem Forum des spekulativen Denkens sich nicht auszuweisen vermag, sondern als ein unglücklicher oder glücklicher „Zufall" erscheint, — ein Eingeständnis, daß an diesem Punkte der Begriff sich versage.

III. Identitätssystem und Philosophie des Geistes.

Schellings Identitätssystem ist aus seiner Naturphilosophie erwachsen, aus der Erweiterung des Naturbegriffs zum Begriffe der absoluten Identität. Nachdem Schelling in der Naturphilosophie einmal die noch durch Fichte innegehaltenen Grenzen des transzendentalen Denkens übersprungen, nachdem er den Schritt über das Ich hinaus getan und die Natur ohne Reflexion auf ihr Verhältnis zum Naturerkennen unmittelbar ontologisch zu konstruieren unternommen hatte, war das Tor zum absoluten Idealismus geöffnet. Der Weg, auf dem Schelling sich ihm genähert hatte, der Weg der Naturphilosophie, wurde bestimmend für die Gestalt, die Schelling diesem Idealismus zunächst im Identitätssystem gab: nicht als Idealismus des Subjektes, sondern als Substanzphilosophie erblickte er zuerst das Licht der Welt. Obwohl Schelling die absolute Identität als Vernunft bezeichnete, gebührte ihr doch in weit höherem Maße der Name Natur, wie ja auch die erste Darstellung von 1801 tatsächlich nichts anderes als Naturphilosophie bot. Um das Wesen der Identität zum Ausdruck zu bringen, bediente Schelling sich naturphilosophischer Kategorien und mathematischer Symbole (quantitative Differenz, Größe, Grad, Uebergewicht, Potenz, Pol, Linie, $\overset{+}{A} = B$, $A = \overset{+}{B}$), die den erkenntnismäßigen Inhalt der Begriffe völlig erschöpften. Der Magnet mit seinen beiden Polen und seinem Indifferenz-

punkte wurde zum Vorbilde nicht nur für die Totalität der Natur, sondern für die absolute Identität selbst, die Schelling als absolute Totalität bezeichnete und dem Universum gleichsetzte [1]).

Naturphilosophie und Philosophie des Geistes.

Die reelle und die ideelle Reihe der Potenzen (die Natur und der Geist) sollen im Identitätssystem einander völlig entsprechen, in beiden sollen analoge Stufen oder Potenzen konstruiert werden, die sich nur dadurch unterscheiden, daß in denen der Natur der reelle, in denen des Ichs der ideelle Faktor „überwiegt", — ein Plan, den Schelling in der Schlußanmerkung zum Systemfragment (IV, 212) entwickelte, zu dessen Ausführung er in der Folge jedoch nur Bruchstücke lieferte. Das Leben des Geistes: die Reiche der Sittlichkeit, der Kunst, der Wissenschaft, der Religion, — das geschichtliche Leben wird dem der Natur völlig nebengeordnet [2]); die Stufen des Geistes werden nur als „quantitativ" anders bestimmte Stufen der Einen Natur, des Einen Universums begriffen. Vor der absoluten Vernunft aber, insofern sie die unzerteilte Totalität unmittelbar anschaut, verschwinden

1) Vgl. oben 119.

2) „Die Form, die in der Absolutheit mit dem Wesen eines und es selbst war, wird als Form unterschieden. In der ersten [Form] als Einbildung der ewigen Einheit in die Vielheit, der Unendlichkeit in die Endlichkeit. Dieses ist die Form der Natur . . . Die Form der anderen Einheit wird als Einbildung der Vielheit in die Einheit, der Endlichkeit in die Unendlichkeit unterschieden und ist die der idealen oder geistigen Welt . . . Die Philosophie betrachtet die beiden Einheiten nur in der Absolutheit . . . Ihr notwendiger Typus ist: den absoluten Zentralpunkt gleicherweise in den beiden relativen und hinwiederum diese in jenem darzustellen . . ." (V, 282). „Die Geschichte ist insofern die höhere Potenz der Natur, als sie im Idealen ausdrückt, was diese im Realen; dem Wesen nach aber ist eben deswegen dasselbe in beiden, nur verändert durch die Bestimmung oder Potenz, unter der es gesetzt ist. Könnte in beiden das reine An-sich erblickt werden, so würden wir dasselbe, was in der Geschichte ideal, in der Natur real vorgebildet erkennen" (ebda. 306; Sperrungen von mir).

auch diese Unterschiede als unwesentliche, als nur durch die Form, nicht aber durch das Wesen gesetzte, — für sie wird auch der Geist zur Natur, nämlich zu ich- und selbstlosem, absolutem Sein.

Die Neben- und Gleichordnung von Natur und Geist im Identitätssystem besagt daher in Wahrheit, daß der Geist der Natur ein- und untergeordnet wird. Das Identitätssystem ist die verabsolutierte Naturphilosophie[1]); die absolute Identität ist ihrem Sein nach (wie es im Fragment von 1801 heißt) das Universum; das Universum aber ist die als absolut angeschaute Natur. „Wenn wir von der Natur absolut reden wollen, so verstehen wir darunter das Universum ohne Gegensatz . .“[2]). Das Reich der Ideen ist nichts anderes als die Natur, ihrer Idealität nach erkannt; jede Idee ist eins mit der absoluten Natur, dem Universum, sie ist das Universum in „besonderer Form“: die Ideen sind „Universa“ oder „Monaden“ (V, 317.). Der absolute Idealismus des Identitätssystems ist seinem innersten Wesen nach naturphilosophisch: „Die Philosophie im Ganzen ist demnach absoluter Idealismus, . . . und die Naturphilosophie hat in dem ersten [dem absoluten] keinen Gegensatz, sondern nur in dem relativen Idealismus . . .“ (ebda. 324). Der absolute Idealismus Schellings ist die über jeden Gegensatz hinausgehobene Naturphilosophie; die Natur ist „in ihrem An-sich“ „der ganze absolute Akt der Subjekt-

---

1) Vgl. Hegel XV, 650 (Gesch. der Philos.): „In einer seiner früheren Schriften [nämlich dem System von 1800] hat Schelling Transzendental-Philosophie und Natur-Philosophie als die Seiten der Wissenschaft vorgestellt, später die Natur-Philosophie für sich, und zwar in dem Sinne einer allgemeinen Philosophie . . .“ (von mir gesperrt). — Das System von 1800 vereinigte Natur- und Ich-Philosophie in der Philosophie der Kunst, d. h. auf dem Boden der Ich-Philosophie, es entsprach somit seinem Typ nach in höherem Grade der Hegelschen Philosophie des Geistes als das Identitätssystem.

2) Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums, V, 317.

Objektivierung" (ebda. 325). Der Primat der Naturphilosophie innerhalb des Identitätssystems zeigt sich darin, daß die Seiten des Absoluten — die reale und die ideale, die objektive und die subjektive — einander neben- und gleichgeordnet werden, er zeigt sich, paradoxer Weise, also darin, daß weder die Philosophie des Geistes noch die ihr entgegengesetzte Naturphilosophie den Primat erhält; denn in der absolut gesetzten Natur verschwindet die Differenz der Seiten und damit der Vorrang der einen vor der anderen. Die Differenz verschwindet, weil die absolute Anschauung nicht reflektiert, weil die Bewegung, in welcher und durch welche der Gegensatz sich aufhebt, in ihr erstirbt und daher in das von ihr angeschaute Absolute nicht aufgenommen wird. Wie es möglich ist, daß im Absoluten der Unterschied ausgelöscht ist, bleibt ebenso unbegriffen und unbegreiflich wie die Herkunft des Unterschieds aus dem Unterschiedlosen.

Die Paradoxie des Ausdrucks, wonach der Primat der Naturphilosophie sich gerade darin ausspricht, daß weder sie noch die ihr entgegengesetzte Philosophie des Geistes im System den Primat besitzt, entsteht dadurch, daß die verabsolutierte Naturphilosophie sich selbst nicht zu begreifen vermag. Die Unversöhnbarkeit des gegensatzlosen Absoluten und seiner gegensätzlichen Seiten, der Indifferenz und der Differenz, des Absoluten und Relativen beruht eben darauf, daß das Absolute in der Naturphilosophie sich nicht als das Sich-Begreifende begreift, daß die Zurückbeziehung des Absoluten auf sich, seine Reflexivität, seine Subjektivität nicht als das Wesen des Absoluten, nicht als seine ihm eigene Rückbewegung zu sich selbst erkannt, sondern aus diesem Wesen ausgeschlossen wird. Die Indifferenz kann nicht wahrhaft als absolute Totalität, als Universum begriffen werden, weil sie der Differenz entgegengesetzt ist, und weil erst durch die Selbst-Setzung und Selbst-Aufhebung dieses Gegensatzes die absolute Totalität gedacht wird oder vielmehr

sich selber denkt. Die Natur denkt nicht sich selbst; deshalb kann die Identität ihrer selbst, sofern sie nur Seite, nur Potenz der absoluten Totalität, und sofern sie diese selbst ist, nicht für sie selbst werden. In der Naturphilosophie wird aber diese Identität für die Natur selbst (die Naturphilosophie ist eben dieses Für-sich-Werden der Natur), ohne daß der Widerspruch beseitigt wird: dies ist es, was im Identitätssystem unbegreiflich bleibt und bleiben muß, und was die in ihrem Primat sich ausdrückende Paradoxie erzeugt. Paradoxie ist unaufgelöster Widerspruch; die absolut gesetzte Natur ist dieser Widerspruch, weil sie zugleich Natur und Geist ist, und weil dies Zugleich sich nur im Geiste rechtfertigen läßt; die Natur kann nicht sich selbst und den Geist begreifen, wohl aber der Geist sich selbst und die Natur. Die Naturphilosophie ist als Philosophie selber Geist und nicht Natur; sie ist an sich selbst die im Geiste vollzogene Synthesis von Natur und Geist, sie ist die durch den Geist vollzogene Identität seiner selbst und der Natur. Die Natur als Natur kann somit nicht widerspruchlos absolut gesetzt werden, auch nicht, wenn sie, wie bei Schelling, mit dem Geiste identifiziert wird, denn sie kann sich selbst nicht widerspruchlos absolut setzen: der Akt des Identifizierens verbleibt immer außer ihrer Absolutheit und die Absolutheit wird damit widerspruchvoll.

Indem das Identitätssystem Natur und Geist einander nebenordnet als die zwei im Absoluten sich gegenseitig aufhebenden Glieder der Totalität, macht sie den Geist zum Gliede der All-Natur, so wie Spinoza das Denken zu einem der Ausdehnung ebenbürtigen Attribute der Substanz gemacht hat. Der Geist kann im Identitätssystem nur eine naturphilosophische Behandlung finden, d. h. er kann — wie die Natur — nur Objekt, nicht aber Subjekt des Erkennens, oder er kann nur Glied einer Totalität werden, die er nicht selber ist. Daß die Totalität zugleich auch Glied,

daß jedes der beiden Glieder zugleich auch die Totalität ist, das bleibt im Identitätssystem unbegreiflich, und dies ist es, was Schelling sagen läßt, die Totalität sei Natur. Denn die Natur ist dasjenige Glied der Totalität, das seine Identität mit ihr nicht begreift, weil es zwar an sich oder für den Geist, aber nicht für sich selbst Totalität ist. Seit 1800 versuchte Schelling das Problem, das sich durch die Bevorzugung der natur- vor der ichphilosophischen Denkart ergibt, durch den ästhetischen Idealismus zu lösen, der sich auch im Identitätssystem erhielt. Er ging in der Tat dadurch über die bloße, der Ichphilosophie entgegengesetzte Naturphilosophie hinaus und gelangte eben dadurch zum absoluten Idealismus; in Wahrheit aber verabsolutierte er nur die Naturphilosophie.

Die Philosophie mußte sich selbst als Kunst begreifen, weil die Kunst allein als diejenige Potenz des Geistes begriffen wurde, in der er seine Gegensätzlichkeit gegen die Natur überwindet und als Geist selbst Natur wird. Nur indem der Geist in der Kunst als Natur, — als die Natur auf höherer Stufe, in höherer Potenz, — erfaßt wurde, schien sich ein Ausweg aus dem Widerstreite zu bieten, der entsteht, wenn die Natur absolut und dennoch dem Geiste entgegen-gesetzt wird. Als Kunst, genauer als Kunst-werk, ließ der Geist sich scheinbar naturphilosophisch verstehen: im Kunstwerk wird der Geist selbst „Universum", objektiv, real, anschaulich; die Reflexion erlischt, die Tätigkeit kommt zur Ruhe. Daher konnte das Universum nun selbst als Kunstwerk, — es konnte natur- und geistesphilosophisch zugleich, und so in seiner Absolutheit erkannt werden: die Natur, absolut genommen, ist das universale Kunstwerk, in dem die beiden Seiten der Identität, die reale und die ideale, die naturhaft-unbewußte und die geistig-wissende zur Indifferenz kommen und eins werden.

Inwieweit Hegel in den Jahren seiner Verbindung mit Schelling, die ihren objektiven Ausdruck in dem von beiden

gemeinsam herausgegebenen Kritischen Journal (1802 bis 1803) fand, selbst ein Anhänger des ästhetisch unterbauten Identitätssystems war, inwieweit er die Philosophie des Geistes mit Schelling der Naturphilosophie nebenordnet, läßt sich sehr schwer bestimmen. Daß er in seiner Schrift über die Differenz methodisch von Schelling abwich, daß die Reflexion für ihn von vornherein eine bedeutendere Rolle spielte als für Schelling, daß er ferner die Philosophie über die Kunst und die als Kunst verstandene Religion stellte, ist oben dargestellt und erörtert worden. Aber es mußte auch gesagt werden, daß er explicite keinen Unterschied zwischen seiner und der Schellingschen Grundauffassung merken ließ, sondern als ihr Anhänger und Interpret auftrat. Diese Haltung, die die Voraussetzung für die Gemeinschaft war, zu der sich beide im Journal vereinten, bewahrte er daher auch in den dort veröffentlichten Aufsätzen. In der Abhandlung „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie“ (1802) wendet er sich, wie der Titel sagt, kritisch gegen den endlichen Idealismus, den er als subjektivistisch gesinnten faßt. Schon daraus ist zu entnehmen, daß er sich mit Schelling auf den Boden des objektivistisch gesinnten Identitätssystems stellt. Dennoch ist der Geist, in dem er das tut, ein durchaus anderer; wie in der Schrift über die Differenz, so zeigt sich auch hier, daß er tiefer in Vernunftkritik und Wissenschaftslehre eingedrungen ist, als jemals Schelling, daß ihm die Sache der Erkenntnistheorie viel wesentlicher und ernster ist als seinem Freunde, und daß er den Uebergang von der absoluten Identität zur Endlichkeit, die Vereinigung beider im absoluten Erkennen von vornherein in ganz anderem Sinne herzustellen gesonnen ist als das vor diesem Probleme ratlos stehende Identitätssystem. Wenn Schelling schließlich die hier unausgefüllt gebliebene Lücke

durch seine Abfall-Lehre zu stopfen sucht, so sieht man in Hegels Ausführungen, daß er einen ganz anderen Ausweg sucht: dieser Verlegenheits-Lehre wird er keine Gefolgschaft mehr leisten. Deutlicher noch als in jener vorwiegend kritisierenden Abhandlung hebt sich in dem zweiten großen Journalaufsatze „Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" (1802/03) Hegels eigene Ueberzeugung und Denkungsweise von derjenigen Schellings ab. In beiden Schriften bahnt sich leise und unauffällig die Umwandlung der naturphilosophisch-ästhetischen Identitätsphilosophie in die Philosophie des Geistes an; mit dieser Blickrichtung müssen sie hier betrachtet werden.

Endlicher und absoluter Idealismus.

Die Eigenheit des Hegelschen Denkens offenbart sich schon äußerlich in seiner Sprache. Diese ungelenken, häufig gegen das natürliche Gefühl verstoßenden Sätze verraten, daß hier das Denken mit dem Sprechen ringt; Hegel nimmt die Sprache nicht wie Schelling als ein gegebenes Werkzeug, dessen ihm selbst innewohnende Beschaffenheit und durch es selbst bedingte Gebrauchsweise dem Denken gewisse unüberschreitbare Grenzen steckt und feste Bahnen vorschreibt, sondern er zwingt diesem Werkzeuge seinen eigenen Geist auf, er macht es zu einem willen- und kraftlosen bloßen Mittler, er sucht den Widerstand, den es ihm entgegensetzt, zu brechen, und er erweitert dadurch die Grenzen der Ausdrucksmöglichkeit. Es ist hier nicht der Ort, diese Eigentümlichkeit der Hegelschen Sprache näher zu kennzeichnen [1]; sie soll nur erwähnt werden, um die Hegel oft vorgeworfene „Häßlichkeit" oder Schwerfälligkeit seines Stils aus ihrem wahren Grunde zu rechtfertigen und in ihrer wahren Bedeutung zu würdigen. Hegel vermag durch diese

1) Vgl. Ludwig Wagner, Untersuchungen über das Verhältnis der Dialektik Hegels zu den Grundgesetzen der formalen Logik, Freiburger Dissertat., 1924.

Erweiterung der Aussprechbarkeit Schichten des Denkens ins wissenschaftliche Bewußtsein zu heben, die vor ihm unaussprechbar zu sein schienen. Die wiederholt erhobene Klage der Denker vor ihm, das Tiefste lasse sich nicht aussagen, bewies, daß sie den eigenen Gedanken nicht in seinem ganzen Umfange auszuschöpfen vermochten, daß es ihnen nicht gelang, das von ihnen selbst Gefühlte, Geschaute, Erlebte, oder wie immer man das als unaussprechlich Bezeichnete nennen mag, in das Licht des Gedankens hinein zu stellen: Hegel erschließt diese dunkel gebliebenen Tiefen, indem er frei über die Sprache herrscht und keine Grenze des Ausdrückens anerkennt. „Die Kraft des Geistes", sagt er in der Phänomenologie, „ist nur so groß als ihre Aeußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und zu verlieren getraut" (II, 9).

Freilich wird erst der ausgereifte Hegel in vollem Maße diese Kraft der Aeußerung besitzen; der von 1802 steht teilweise noch im Banne der Schellingschen Sprechweise. Immerhin fällt sofort auf, daß Hegel weniger durchsichtig und gefällig, weniger klingend und hell schreibt: die mathematischen Bilder spielen eine geringere Rolle, die ästhetische Einbildungskraft tritt in den Dienst der reflektierenden. Zwar verwendet Hegel auch im naturrechtlichen Aufsatze noch Formeln mit + und —Zeichen und bedient sich naturphilosophischer Termini wie Potenz [1]), im Ganzen aber ist seine Sprache weniger formelhaft, weniger schematisierend, weniger „konstruierend" als diejenige Schellings; sie schmiegt sich dem jedesmaligen Gegenstande enger an und bohrt sich in die Sache, die sie ausdrückt, gewissermaßen ein. Obwohl Schelling die Anschauung über den Begriff stellt, Hegel im Gegenteil in seinem System den Begriff zum Höchsten machen wird und schon jetzt von absolutem Denken redet und den Verstand der Reflexionsphilosophie tadelt, weil er „sein Anschauen nicht in den Begriff auf-

1) I, 375, 385, 401 f., 409 f., 415 ff., 421.

nehmen . . . kann“ (I, 15), so ist doch Schellings Sprache viel skeletthafter, viel begrifflicher als diejenige Hegels (Begriff im Gegensatze zu Anschauung genommen), Hegels Sprache der Anschauung viel näher, viel bluthafter und gesättigter, viel „beschreibender“.

Der Grund für dieses zunächst auffallende Verhältnis von Stil und Spekulation bei beiden Männern liegt darin, daß Schelling zwar danach strebt, das Angeschaute denkend zu erfassen, aber die Kluft zwischen Anschauung und Begriff dennoch nicht zu überwinden vermag. Dieser Mangel kennzeichnet das naturphilosophisch-ästhetische Identitätssystem. Das Absolute läßt sich in seiner Absolutheit nur anschauen, — jedes Denken des Absoluten tritt aus der Absolutheit, aus der Indifferenz heraus. Daher wird Schellings Stil dort, wo er streng wissenschaftlich spricht, wo das Denken vorherrscht, formelhaft, unanschaulich: die Klarheit und Distinktheit paart sich mit Kahlheit, Trockenheit und Dürre; dort aber, wo Schelling über das Denken hinausgreift, wo die intellektuelle Anschauung „zu Worte kommt“, wird sein Stil poetisch, bilderreich und gleichnishaft, jedoch wissenschaftlich leer, unbestimmt, erkenntnislos. Verstand und Einbildungskraft, Reflexion und Schwärmerei, Begriff und Mystik gatten sich nicht und werden kein sich gegenseitig durchdringendes methodisches Denken. Deshalb wird sich auch Schelling niemals darüber einig, ob die intellektuelle Anschauung überhaupt reden kann, oder ob sie nicht vielmehr stumm geboren ist und in Stummheit verharren muß, wenn sie sich selbst treu bleiben will, — ob die ihr einzig angemessene „Sprache“ nicht die der Kunst ist. Bisweilen scheint es, als ob die Anschauung allein alle Probleme letzthin zu lösen berufen und fähig sei, dann wieder als ob sie diesseits oder jenseits aller Problemlösung, ja aller Problemstellung liege, als ob sie zwar anschauen, aber das Angeschaute weder auszudenken noch auszusprechen vermöchte. Die-

ses Schwanken ist eine notwendige Folge und ein notwendiges Symptom der Zerreißung von Anschauen und Denken. Hegel dagegen nimmt das Anschauen in das Denken auf, er gibt die Lehre vom Primate der Anschauung preis; sie darf nicht als ein selbständiges, vom Denken trennbares Erkenntnisorgan verstanden werden. Das Denken ist spekulativ nur, weil es zugleich anschaut, das Anschauen ist intellektuell nur, weil es zugleich denkt. Erst Hegel intellektualisiert eigentlich das Anschauen, er pflanzt ihm den Verstand ein; deshalb bringt er es zum Reden, deshalb ist seine Sprache nicht mehr abwechselnd klar, aber kahl, und unbestimmt, aber poetisch, abwechselnd begrifflich und anschaulich, sondern sie ist in ihrer Klarheit reich und schmiegsam, in ihrer Fülle bestimmt, — sie ist begrifflich und anschaulich, verstandesmäßig und mystisch zugleich.

Schelling hört in Wahrheit nie auf, den Standpunkt der Philosophie von dem des Lebens zu trennen; obwohl sein heißestes Bemühen darauf gerichtet ist, diese Fichtesche Trennung [1]) aufzuheben [2]), obwohl er 1801 glaubt, das Ziel erreicht zu haben, so bleibt er doch immer von ihm gleich weit entfernt. Die Geschichte seiner späteren Entwicklung, die Wendung zu der von der negativen durch eine Kluft geschiedenen positiven Philosophie ist ein Beleg dafür; aber auch schon in der Schrift Philosophie und Religion bekennt er implicite, daß er sich geirrt hatte, als er jene Versöhnung erzielt zu haben wähnte. Da er aber diesen prinzipiellsten Gegensatz nicht überwindet, so überwindet er im Grunde genommen auch keinen anderen: Schelling hört, so sehr er den Dualismus bekämpft und die Identität zum Schlagwort seines Philosophierens wählt, doch niemals auf Dualist zu sein; wie er zwei Sprachen redet, eine wissenschaftliche und eine poetische, so denkt er auch zwei Wahrheiten, eine begreifbare und eine unbegreifbare, eine philo-

1) Siehe Fichte V, 343.

2) So schon in der Naturphilosophie, vgl. oben Bd. I, 605 ff.

sophisch zugängliche und eine nur im „Leben“: in der Kunst und im Mythus sich ent- und zugleich verhüllende. Schelling verläßt deshalb im entscheidenden Punkte niemals den Boden der Reflexionsphilosophie und betritt niemals den der absoluten Spekulation: die Kantischen „Grenzpfähle“ gelten ihm ebenso wie Fichte letzthin als unverrückbar. Obwohl Schelling mit Recht als der Begründer des absoluten Idealismus bezeichnet werden darf, hat doch erst Hegel die Schwierigkeiten seiner Durchführung gesehen und die Methode wie die Sprache geschaffen, die ihrer Herr zu werden vermochten. Erst Hegel hat wie das Anschauen, so überhaupt das Leben ins Denken einbezogen, die Differenz beider zu einer dem Denken selbst immanenten und in ihm zu hebenden gemacht; erst Hegel hat den Dualismus von Leben und Denken in seiner ganzen Härte und Schärfe als Zerrissenheit des Denkens in sich selbst, als Widerspruch erfaßt, dessen Lösung die „Lebens“-frage für die Philosophie bedeutet. Kant entging nur deshalb der Tötlichkeit des ungelösten Widerspruchs, weil er in seiner Scheidung von Ding an sich und Erscheinung einen Ausweg aus dem Dilemma gefunden zu haben vermeinte. Fichte konnte im ungelösten Widerspruche nur deshalb stehen bleiben, weil er den Schwerpunkt in die praktische Vernunft, in die Tat, in den Glauben, ins Leben verlegte, — weil er mithin (ähnlich wie Jacobi im Gespräche mit Lessing) den „Salto mortale“ in die Nicht-Philosophie unternahm [1]). Schelling endlich glaubte in seinem Identitätssystem dem Widerspruche seinen Stachel genommen zu haben; in Wahrheit aber sah er gar nicht seinen Ernst, weil er sich in das Bewußtsein des Künstlers und Mystikers, also ebenfalls ins Leben, in die Nicht-Philosophie hineinrettete. Erst Hegel und Hegel

1) Fichte und Jacobi „sind beide in dem der Philosophie entgegengesetzten Nichts; das Endliche, die Erscheinung hat für beide absolute Realität; das Absolute und Ewige ist beiden das Nichts für das Erkennen“ (Hegel I, 133).

allein wagte es, in der Philosophie selbst den Standpunkt des Lebens zu wahren und zu bewähren: dadurch schuf er eine neue Gestalt des Idealismus, er schuf den absoluten Idealismus als Philosophie des absoluten Lebens[1]).

Mit Hegel verglichen stehen daher Kant, Fichte und Schelling gemeinsam auf dem Boden des endlichen, des analytischen Idealismus, weil sie die Trennung von Endlichkeit und Absolutheit, von endlicher (erscheinender) und absoluter (an und für sich seiender) Wahrheit festhalten, oder weil sie weder die Absolutheit in die Endlichkeit noch die Endlichkeit in die Absolutheit aufnehmen. Deshalb kommt Schelling zu seiner Lehre vom Abfall: die Endlichkeit entsteht durch einen unbegreiflichen, unvermittelten Sprung aus der Absolutheit heraus, und die Absolutheit kann nur durch einen ebenso unbegreiflichen, unvermittelten Sprung aus der Endlichkeit heraus wiedergewonnen werden; zwischen dem Unmittelbaren und dem Vermittelten gähnt ein Hiatus, der sich nicht mehr vermitteln läßt. Bei Hegel wird das Unmittelbare zum unmittelbar sich setzenden Vermittelten und das Vermittelte zum sich vermittelnden Unmittelbaren: das Absolute verendlicht sich selbst, es zerspaltet sich in sich selbst, es relativiert sich, erscheint sich selbst und ist nur, insofern es das tut, das absolute Leben[2]).

1) Auch Fichte versuchte nach 1800 in seinen Vorlesungen über die Wissenschaftslehre eine solche Philosophie ins Leben zu rufen, aber diese Versuche bleiben hinter der Hegelschen Schöpfung zurück, sie bieten, wissenschaftlich betrachtet, das Bild eines zwar gigantischen, aber vergeblichen Ringens; vielleicht unterließ Fichte auch deshalb die Veröffentlichung jener Vorlesungen und flüchtete in die Popularität der Reden, — in jene „edle Popularität", von der Dilthey einmal sagt, daß sie „das Kennzeichen mißlingender Wissenschaftlichkeit" sei (Ges. Schriften VI, 60).

2) „Das absolute Leben": I, 324, 392. „Der absolute lebendige Geist": I, 380. „Absoluter Geist": I, 422. Das Wort Lebendigkeit geht durch den ganzen naturrechtlichen Aufsatz hindurch und ist überall gleichbedeutend mit Absolutheit.

Das Leben setzt sich sich selbst entgegen, es negiert sich selbst, bleibt aber immer eins mit sich selbst und stellt sich aus sich selbst wieder her; es fällt nur von sich ab, es lebt nur, insofern es an sich selbst seinen Gegner hat, mit dem es daher auch in der Entgegensetzung identisch bleibt; es wäre gar nicht identisch „mit sich selbst", wenn es nicht an sich selbst diesen Gegner hätte, wenn es nicht eben in der Entgegensetzung diese Identität mit sich selbst ewig erzeugte. Die Identität im Sinne Schellings ist ohne Leben, sie ist bloßer Begriff, bloße Form; die Identität im Sinne Hegels ist lebendig, deshalb ist sie begrifflich zugleich das Gegenteil ihrer selbst: Realität, Inhalt, Nicht-Identität. Das absolut Entgegengesetzte darf nicht aus der Philosophie heraus-, sondern es muß in sie hineingesetzt werden: „Das Erste der Philosophie aber ist, das absolute Nichts zu erkennen . . ." (I, 133). Das absolute Nichts ist nur der Reflex des Seins, es ist das Sein, das sich absolut negiert und in dieser Selbst-Negation es selber ist: es ist das absolute Nicht-Sein [1]).

---

1) „Die Logik des Meinens meint, wenn eine Bestimmtheit, ein Entgegengesetztes gesetzt sei, daß von der andern, entgegengesetzten Bestimmtheit wirklich abstrahiert und derselben entbehrt werden könne; so wie auch jene Logik, vermöge der Art ihres Grundsatzes des Widerspruches, gar nicht begreifen kann, daß in solchen Bestimmtheiten das Gegenteil einer jeden ganz gleichgültig [d. h. gleich-geltend] für die Bestimmung der Anschauung, und in diesem Abstrahieren und negativen Wesen das Gegenteil seinem Gegenteil völlig gleich ist . . ." (I, 408; von mir gesperrt). „Wie [die Natur der Unendlichkeit] das Prinzip der Bewegung und der Veränderung ist, so ist ihr Wesen selbst nichts anderes, als das unvermittelte Gegenteil seiner selbst zu sein. Oder sie ist das negativ Absolute, die Abstraktion der Form, welche, indem sie reine Identität, unmittelbar reine Nichtidentität oder absolute Entgegensetzung; indem sie reine Idealität, ebenso unmittelbar reine Realität; indem sie das Unendliche, das Absolutendliche; indem sie das Unbestimmte, die absolute Bestimmtheit ist" (ebda. 344). „. . . Der absolute Be-

Indem Hegel das Identitätssystem in die Philosophie des absoluten Lebens umdenkt, hört es auf ästhetisch verabsolutierte Naturphilosophie zu sein; das Absolute ist nicht das Universum als Kunstwerk, in dem die Gegensätze für die Anschauung sich in absolutem Gleichgewicht befinden und die entgegensetzende Tätigkeit zu absoluter Ruhe erstarrt ist, sondern das N e i n des Entgegensetzens, die U n r u h e des Lebens hat — nicht nur für die Augen der endlichen, abgefallenen, bloß erscheinenden Vernunft, sondern — für das absolute Denken Teil an dem absoluten Leben. Das Leben in die Philosophie aufnehmen heißt; die Endlichkeit in die Absolutheit, das Nein in das Ja, das Entgegensetzen in das Sich-selbst-setzen, den absoluten Gegensatz in die absolute Identität, das absolute Nichts in das absolute Sein, den Schein in das Wesen aufnehmen; es heißt „den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung [nämlich in der außerphilosophischen Kultur] geschichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, — das Gefühl: Gott selbst ist tot . . . als Moment . . . der höchsten Idee bezeichnen" (I, 157); es heißt die Philosophie mit der Lehre des Christentums vereinen, die den Dualismus von Gott und Mensch versöhnt, indem sie das „absolute Leiden", das Leiden des menschgewordenen Gottes vorstellt, — es heißt dieses Leiden „in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit" p h i l o s o p h i s c h d e n k e n, die in der religiösen Sprache als historisches Faktum betrachtete Kreuzigung Christi s p e k u l a t i v b e g r e i f e n: dann erst kann „die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde . . . in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen" (ebda.).

---

griff das Gegenteil seiner selbst . . ." (ebda. 379). „. . . Der absolute Begriff ist das absolute unmittelbare Gegenteil seiner selbst und »das Nichts ist«, wie ein Alter sagt, »nicht weniger als das Etwas«" (ebda. 393). Hier und auch sonst häufig kündigt sich die künftige Dialektik Hegels an.

Aesthetischer und religiöser Idealismus.

Der naturphilosophisch-ästhetische Idealismus Schellings scheitert daran, daß er das Problem der Endlichkeit nicht löst; das in Schönheit gebildete Universum hat weder logisch noch ethisch Platz für das Nein, es hat weder für den Widerspruch noch für das Böse, — es hat für das absolute Nichts und deshalb auch für das Werden und für das Handeln keinen Platz. Das Identitätssystem begräbt in dem Mausoleum der Indifferenz die Idee der Freiheit, die für die Wissenschaftslehre das Höchste, der Leitstern alles Denkens gewesen war. Deshalb mündet der naturphilosophisch-ästhetische Idealismus schließlich in die religiös-mystische Abfallehre ein. Wenn Hegel diese Lehre vermeiden soll, so muß er von vornherein das ethisch-religiöse Motiv in seiner Auffassung des Identitätssystems berücksichtigen, er muß den Grundpfeiler der Wissenschaftslehre für den spekulativen Bau seines Systems verwerten. Das Absolute muß in sich selbst den Grund zum „Abfall" tragen, es muß von sich selbst abfallen, um es selbst zu werden; es bewährt sich als frei nur, indem es sich aus der Einschränkung zur Absolutheit wiederherstellt. Diese Systemidee steht Hegel von Anfang an vor Augen, in ihrem Lichte sieht er die Identitätsphilosophie; insoweit er das tut, ist er Schelling gegenüber selbständig und geht seinen eigenen Weg: er verwandelt den naturphilosophisch-ästhetischen in den geistesphilosophisch-religiösen Idealismus. Schon in der Schrift über die Differenz stellte er die Religion neben die Philosophie, während Schelling sie noch im System von 1800 in Anlehnung an Kant und Fichte in den praktischen Teil eingereiht hatte[1]; nach dem Vorbilde Schleiermachers befreite er sie aus dieser Umstrickung, faßte sie hier jedoch in Anlehnung an jenen und

1) Siehe oben 103, 149.

im Sinne des ästhetischen Idealismus mit der Kunst zusammen [1]).

A) Schelling.

Auch Schelling erhöht in den Jahren 1802 und 1803 die Religion auf die Stufe der Kunst und damit auf diejenige der Philosophie [2]); indem ihm die Sphäre der Kunst zum höchsten Ausdrucke des Absoluten wird, erhält sie eine spekulative Bedeutung, die, weil sie sich nicht in Begriffen, sondern in Bildern darstellt, symbolischen Charakter trägt: die symbolische Seite der Kunst aber ist zugleich religiös, sowie andererseits das Anschauliche in der Religion, die Mythen, zugleich der Kunst angehören. Religion und Kunst entquellen derselben auf die Ineinsbildung des Endlichen und Unendlichen ausgehenden spekulativen Einbildungskraft; wie es keine abstrakten, durch die reine Vernunft erzeugten Kunstwerke gibt, so auch keine abstrakte, keine reine Vernunft-Religion. „Wir bemerken . . .. daß es uns unmöglich ist, Religion, als solche, ohne historische Beziehung zu denken“ (V, 117). Schleiermacher folgend stellt Schelling die Religion

1) Die Vereinigung von Kunst und Religion behält Hegel auch in der Phänomenologie (1807) und in der ersten Auflage der Enzyklopädie (1817) bei, jedoch kehrt sich das Verhältnis jetzt um: die Kunst erscheint unter dem Titel Religion, als Kunst-Religion, bzw. als Religion der Kunst, und diese als Vorstufe des Christentums. Erst in der zweiten Auflage der Enzyklopädie (1827) werden Kunst und Religion förmlich geschieden und als selbständige Gestalten des absoluten Geistes begriffen.

2) „Jede wahre Philosophie“ (heißt es in dem stark von Hegel beeinflußten Journalaufsatze „Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“, dessen Urheberschaft lange umstritten war, der aber nach Nohls Fund (Hegels theol. Jugendschriften, IX) Schelling zugesprochen werden muß) strebt danach, „in der Religion objektiv, ein ewiger Quell neuer Anschauung und ein allgemeiner Typus alles desjenigen zu werden, worin das menschliche Handeln die Harmonie des Universums [Schleiermacher!] auszudrücken und abzubilden bestrebt ist“. Deshalb ist die Philosophie „in ihrem Prinzip schon Religion“ (V, 115 f.).

unter den Gesichtspunkt der Geschichtsphilosophie. Wie die Naturphilosophie nur deshalb spekulativ sein konnte, weil sie zugleich physikalisch-empirisch sein wollte, so ist die Philosophie des Geistes spekulativ nur, insofern sie zugleich historisch-empirisch ist, den Geist in seiner geschichtlichen Entwicklung und diese selbst als eine philosophisch notwendige erfaßt. Der Gegensatz von Natur und Geist deckt sich daher mit demjenigen von Natur und Geschichte [1]), die Philosophie des Geistes ist zugleich Philosophie der Geschichte.

Von diesem Standpunkte aus sucht Schelling die historischen Religionen zu begreifen, wobei er sich in schematischer Weise des Gegensatzes von Endlichem und Unendlichem bedient. Er unterscheidet zwei Typen der Religion: die heidnische und die christliche [2]); so wie Natur und Geist für Schelling einander nebengeordnete Potenzen der absoluten Identität sind, so auch die beiden Religionstypen, die selbst wieder diesen Potenzen entsprechen: das Heidentum war „unmittelbare Göttlichkeit des Natürlichen, die absolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche", das Christentum ist „Einbildung des Unendlichen ins Endliche, Anschauung des Göttlichen im Natürlichen" (V, 119) [3]).

---

1) Vgl. oben 204, Anm. 2.

2) „Die wahre Vernunftreligion ist, einzusehen, daß nur zwei Erscheinungen der Religion überhaupt sind, die wirkliche Naturreligion, welche notwendig Polytheismus im Sinn der Griechen ist und die, welche, ganz sittlich, Gott in der Geschichte anschaut", (V, 299; eine ähnliche Einteilung findet sich in Schleiermachers Reden, Pünjer 171 f. Vgl. unten 404 Anm.). Vgl. auch V, 120: „Es ist keine Religion . . . ohne die unmittelbare Vergötterung des Endlichen oder das Schauen Gottes im Endlichen. Dieser Gegensatz ist der einzig mögliche in der Religion, darum gibt es nur Heidentum und Christentum . . ." Ferner Phil. der Kunst: V, 417 ff.

3) Ueber die Abwandlung dieser Formeln in den Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums und in der Philos. der Kunst vgl. V, XIII ff.; sie kennzeichnet das Formelhafte des Schellingschen Denkens.

Heidentum und Christentum unterscheiden sich aber nicht nur durch die verschiedenen Richtungen, welche die ästhetisch-religiöse Einbildungskraft einschlägt, um die getrennten Momente des Absoluten wieder zu vereinigen, sondern auch dadurch, daß die heidnische Synthese „als eine noch unaufgehobene Identität angesehen werden“ kann, während die christliche die „absolute Trennung“ voraussetzt (ebda.), — sie verhalten sich demnach wie die ursprüngliche Indifferenz zu der durch den Geist und im Geiste zurückeroberten [1]). Zwischen jener ursprünglichen und dieser durch Freiheit gesetzten Identität besteht jedoch nun selbst wieder ein unaufgehobener Widerstreit: „das Christentum als Gegensatz ist nur der Weg zur Vollendung; in der Vollendung selbst hebt es sich als Entgegengesetztes auf; dann ist der Himmel wahrhaft wieder gewonnen und das absolute Evangelium verkündet“ (ebda. 120).

Diese dritte und letzte Religion herbeizuführen ist der Beruf und das Ziel der Philosophie und

---

1) Innerhalb des Christentums ist wieder im Katholizismus mehr das Heidentum und Christentum Vereinigende, im Protestantismus mehr das Gegensätzliche betont, was Schelling dazu führt, dem Katholizismus in dieser Periode den relativen höheren Wert zuzuerkennen. So tritt er nicht nur in dem Gedichte Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens („Drum, sollts eine Religion noch geben, ... könnte mir von den andern allen nur die katholische gefallen ...“: Aus Schellings Leben I, 284), sondern auch ernsthafter für das katholische Christentum ein in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums: der ästhetisch-mythologisch-symbolische Charakter der Dogmen und des Kultus bestimmt ihn zu diesem Werturteil (V, 300 ff.). Vgl. V, 118, wo er die sich „der Poesie nähernde, krystallhelle Mystik des Katholizismus“ der „Prosa des Protestantismus“ gegenüberstellt. (Die russischen Schelling-Anhänger haben bekanntlich an diese Anschauung ihre weiterführenden Gedanken angeknüpft, z. B. Iwan W. Kirejewski in seinen Drei Essays, München 1921, 224.) Das Heidnisch-Poetische des katholischen Christentums kennzeichnet Schelling in der Philosophie der Kunst (V, 435 ff.).

zwar derjenigen, die die „Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit" vorbereitet: „Die erste Versöhnung und Auflösung des uralten Zwistes muß in der Philosophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuerstandenen Gottheit in ihr erkennt" (ebda.). In solchen und ähnlichen Wendungen zeigt sich, was Schelling unter der Gleichung von Philosophie und Religion versteht: es ist zuletzt nicht die historisch gewordene, sondern eine erst durch die Philosophie, und zwar durch die im Identitätssystem sich vollendende Naturphilosophie, zu schaffende Religion der Zukunft, die Schelling der Philosophie gleichsetzt. Trotz des Ansatzes zu geschichtsphilosophischem Begreifen der Religion fällt Schelling daher wieder in die rationalistische (Kantisch-Fichtesche) Auffassung zurück, die da meint, die wahre Religion müsse erst durch die Tat der Vernunft hergestellt werden, — wenn auch diese Vernunft bei Schelling die auf intellektuelle Anschauung sich gründende ist.

Infolge der Doppeldeutigkeit, die der intellektuellen Anschauung anhaftet, wonach sie einmal das höchste Problem löst, das anderemal aber als die stumme, notwendig stumm bleiben müssende Instanz gilt, an die das Problem als unlösbares abgewiesen wird, wird auch die identitätsphilosophische Haltung der Religion gegenüber zweideutig. Teils sieht es so aus, als könne und solle die Identitätsphilosophie selbst Religion sein, weil sie allein den Weg eröffnet, auf dem Heidentum und Christentum wieder eine Einheit werden können; weil keine Aussicht ist, „zu der Heiterkeit und Reinheit der griechischen Naturanschauung zurückzukehren als auf dem Einen Wege der Wiederherstellung der verlorenen Identität durch die Spekulation . . ." (ebda. 121): „. . .Die letzte Befreiung der Seele liegt allein im absoluten Idealismus. . ." (ebda. 124). Teils scheint es, als solle aus der Identitätsphilosophie die letzte Religion erst hervorgehen oder genauer, als werde die Philosophie erst in dem Punkte selbst

Religion, in dem sie aufhört, „nur negativ“ [1]) d. h. aber eigentlich erkennend, eigentlich Wissenschaft zu sein: in ihrem Ausgangs- und Gipfelpunkte, in dem sie nicht reflektiert, sondern unmittelbar anschaut [2]). In beiden Fällen wird die Religion nicht als solche gewürdigt, sie wird nicht in ihrer historisch-überhistorischen Selbständigkeit anerkannt, sondern sie wird als eine durch Philosophie zu erzeugende oder zu ersetzende, als philosophische Religion gedacht. Historisch gewordene und wahre Religion werden wieder getrennt. Der Grund hierfür liegt darin, daß Schelling die Differenz von Religion und Philosophie nicht mit ihrer Identität zu vereinigen vermag, weil ihm die Identität nicht im Begriffe, sondern bloß in der Anschauung zugänglich ist; oder darin, daß es ihm unmöglich ist, zu begreifen, daß die Religion eine von der Philosophie unterschiedene, selbständige und dennoch zugleich mit der Philosophie spekulativ identische Gestalt des Geistes ist. Für Schelling bedeutet Identität im spekulativen Sinne nur Indifferenz, Auslöschung des Unterschieds; soll die Religion daher ihrer Wahrheit nach eins sein mit der Philosophie und diese mit der Religion, so muß die Differenz beider verschwinden: die wahre Religion muß Philosophie und die wahre Philosophie allein kann die wahre Religion sein. Da das Christentum nicht eins ist mit dem Identitätssystem, so bleibt nur übrig, daß eine neue, höhere Religion aus dem Identitätssystem heraus geboren wird: erst diese neue wird die mit der Philosophie versöhnte, in Philosophie verwandelte Religion, und erst das vollendete Identitätssystem wird auf seinem

1) VI, 26. Vgl. oben 202. Hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie besteht zwischen 1802 und 1804 nur der Unterschied, daß 1804 die religiöse Bedeutung der Philosophie und der philosophische Charakter der Religion stärker hervorgehoben wird.

2) In diesem Sinne nennt Schelling die Religion „die zur unwandelbaren objektiven Anschauung gewordene Spekulation selbst“ (V, 108).

Gipfelpunkte die mit der Religion versöhnte, selbst Religion bedeutende Philosophie sein.

Hierdurch entsteht nun aber eine weitere Schwierigkeit. Das Identitätssystem soll die Vereinigung von Heidentum und Christentum, die Rückkehr des Christentums zu der ursprünglichen Einheit von Natur und Geist erwirken. Diese ursprüngliche Einheit aber ist im Heidentum historisch wirklich gewesen; auf diejenige Stufe der religiösen Entwicklung, die religionsgeschichtsphilosophisch als Heidentum begriffen wird, kann das Identitätssystem nicht mehr zurückführen; die philosophische oder die wahre Religion wird ihrerseits wieder der heidnischen und der christlichen entgegengesetzt, — sie wird eine d r i t t e Religion sein; es ist aber nicht einzusehen, inwiefern diese die ursprüngliche Einheit der heidnischen wiederherstellen soll, wie es möglich ist, daß sie zugleich die erste wiederbringt und dennoch mit ihr nicht identisch ist; oder, was den Gegenstand anbetrifft, wie die Identität, zu deren Schau die Philosophie hinleitet, und die dort, wo Philosophie und Religion eins werden, im Indifferenzpunkt beider, „Gegenstand" des Schauens wird, von der ursprünglichen, heidnisch gewußten oder geglaubten unterschieden und dennoch auch nicht unterschieden, sondern mit ihr eine und dieselbe Identität sein soll. Das wäre nur zu verstehen, wenn die B e w e g u n g vom Heidentum durch das Christentum zur Identitätsreligion für den objektiven „Gegenstand" (die absolute Identität), ebenso wie für das subjektive Erfassen desselben wesentlich, oder wenn die absolute Identität in Religion und Philosophie s i c h s e l b s t b e w e g t e, s i c h s e l b s t e n t w i c k e l t e, — wenn die höchste Stufe der Entwicklung gerade deshalb, weil sie die höchste ist, das Wesen der ursprünglichen Einheit der ersten Stufe ganz explizierte. Erst dann könnte dem Christentum als mittlerer Stufe, als Durchgangsgestalt, als vermittelndem Gliede sein Recht widerfahren; erst dann könnte die Religion überhaupt in ihrem Unterschiede von der

Philosophie an ihrem Orte gewürdigt werden, auch wenn dieser Ort nicht die höchste Stufe des sich zu sich entwickelnden Geistes, der zu sich zurückkehrenden absoluten Identität, des sich in seine Einheit wiederherstellenden absoluten Lebens wäre; erst dann könnte die Philosophie begreifen, wie ihr eigener Ausgangspunkt zugleich ihr eigener Gipfelpunkt sein, wie das Unmittelbare in ihr sich mit sich selbst vermitteln kann.

Da Schelling das Sich-mit-sich-vermitteln nicht in das Wesen der absoluten Identität aufnimmt, sondern statt dessen nur das Zurückfallen in die Indifferenz, den Salto mortale in das Nichts der Reflexion kennt, da er kein Werden, sondern nur das Sein des Absoluten behauptet, so kann das Ueberwinden der Trennung, das Zurückkehren zur ursprünglichen Einheit, das sich im Geiste vollzieht, für sich selbst keinen absoluten Wert erlangen; nicht der Prozeß des geistigen Werdens, nicht die in Religion und Philosophie historisch und systematisch sich verwirklichende absolute Identität, sondern allein diese selbst und das Einssein mit ihr, allein die unbewegte und unbewegliche, differenzlose Indifferenz, das bloße Ungeschiedensein wie des Anfangs und des Resultats, so auch der Religion und der Philosophie, der Natur und des Geistes erhält das Vorzeichen der Absolutheit. Ja, der Wertakzent muß sogar, weil der Anfang das noch Ungeschiedene, das Resultat aber das Vermittelte ist, insofern überhaupt ein Unterschied zwischen beiden gemacht und im Resultate oder im Vermittelten auf das Resultieren und Vermitteln reflektiert wird, auf den Anfang und das Unmittelbare fallen, wie es bei Schelling auch tatsächlich geschicht[1]). Das Resultat oder das Dritte

1) Dafür bedarf es keiner Belege, denn Schellings Pathos liegt überall in der Betonung der Unmittelbarkeit des Anschauens. In der Journalabhandlung sagt er geradezu: „Weil wir eine Philosophie, die nicht in ihrem Prinzip (d. h. im Anfange!) schon Religion ist, auch nicht für Philosophie anerkennen, verwerfen wir eine

ist nur dann dem Mittelgliede, dem Zweiten überlegen, wenn die Trennung spurlos überwunden, der Anfang wieder in seiner bloßen Ungeschiedenheit zurückgewonnen, wenn die Bewegung zum Resultat hinter ihm ins Nichts versinkt und die absolute Ruhe, der absolute Stillstand, das Nichtwerdende als das Ewige wiedererreicht ist. Danach muß das Heidentum vor dem Christentum so wie die Natur vor dem Geiste und die Indifferenz vor der Identität den metaphysischen Vorrang erhalten, denn im Heidentum ist die Trennung von Heidentum und Christentum noch nicht geschehen, so wie die Natur der Trennung von Natur und Geist noch vorausliegt, noch unreflektierter (unbewußter) Geist ist.

So ist bei Schelling ein heidnischer Einschlag in der Naturphilosophie zu bemerken, der seinerseits wieder mit der Auszeichnung der Kunst in der Geistesphilosophie aufs engste zusammenhängt [1]). Auf diese Verknüpfungen weist die in den Vorlesungen über Philosophie der Kunst (1802/03) vorgetragene Lehre von der Mythologie als dem Stoffe der Kunst hin: die Mythologie bringt in der Kunst die Natur wieder (V, 415), sie „ist nichts anderes als das Universum in höherem Gewand, in seiner absoluten Gestalt, das wahre Universum an sich. . . . Sie ist die Welt und gleichsam der Boden, worin allein die Gewächse der Kirche aufblühen und bestehen können“: sie ist „die absolute Poesie“ (ebda. 405 f.).

Erkenntnis des Absoluten, die aus der Philosophie nur als Resultat hervorgeht, die“ — fügt er bezeichnenderweise hinzu — „Gott nicht an sich, sondern in seiner empirischen Beziehung denkt“ (V, 116; Sperrungen von Schelling). Das Resultieren bedeutet ihm bloß ein empirisches Beziehen!

1) In der Einleitung in die Philosophie der Mythologie sagt Schelling: „Man spricht zwar, wie von christlicher Philosophie, so auch von christlicher Kunst. Aber Kunst ist überall Kunst und als solche ihrer Natur nach und ursprünglich weltlich und heidnisch, und hat daher auch im Christentum nicht das Partikuläre desselben, sondern jenes Universelle, d. h. das in ihm aufzusuchen, was seinen Zusammenhang mit dem Heidentum ausmacht“ (N. 1, 240).

Das Heidentum der Naturphilosophie, das seinen stärksten Ausdruck im Gedichte Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens gefunden hat, gestaltet sich zum ästhetischen Idealismus des Identitätssystems. Vom Jahre 1802 an beginnt Schelling sich auf dieses Heidentum und damit auf das Problem der historischen Religionen systematisch zu besinnen; er formuliert den Gegensatz von Heidentum und Christentum.

Das naturphilosophisch-ästhetische Motiv führt zur Nebenordnung beider; dabei ergeht es dem Christentum so, wie es dem Geiste in seinem Verhältnis zur Natur ergeht. Die Nebenordnung wird zur Ueberordnung des Heidentums[1]). Wie der Geist überhaupt, als Potenz der universal gedachten oder verabsolutierten Natur begriffen, in seiner Ueberlegenheit über die Natur, in seiner Uebernatürlichkeit verkannt wird, so wird auch das Christentum in seiner wahren Tiefe nicht verstanden, indem es dem Heidentum an die Seite gestellt, als ein zweites Heidentum gedeutet wird, das lediglich das im ersten bestehende Gewichtsverhältnis der Momente des Endlichen und Unendlichen, des Mythischen und des Mystischen, der Natur und des Geistes vertauscht hat[2]). Nur schüchtern und mehr verteidigungsweise tritt neben

1) „Naturphilosophie ist gleichfalls [wie die griechische Mythologie] Anschauung des Unendlichen im Endlichen, aber auf eine allgemeingültige und wissenschaftlich objektive Art. Alle spekulative Philosophie hat notwendig dieselbe der Richtung des Christentums entgegengesetzte Richtung, sofern man nämlich das Christentum in dieser seiner empirisch-historischen Gestalt nimmt, in welcher es sich als Gegensatz darstellt, und nicht in dieser Entgegensetzung als Uebergang betrachtet" (V, 448). Ich „verhehle meine Ueberzeugung nicht, daß in der Naturphilosophie, wie sie sich aus dem idealistischen Prinzip gebildet hat, die erste ferne Anlage jener künftigen Symbolik und derjenigen Mythologie gemacht ist, welche nicht ein Einzelner, sondern die ganze Zeit geschaffen haben wird" (ebda. 449; Sperrungen von mir).

2) Christus ist — „der letzte Gott". Er war „zugleich der Gipfel

diese ästhetische Bewertung des Christentums die ethische, die den Vorzug desselben gerade darin erblickt, daß es nicht mehr eine nur mythologische, aus der künstlerischen Einbildungskraft, sondern eine aus dem Bewußtsein der Freiheit hervorgegangene und „zur letzten sittlichen Vollendung“ [1]) gelangende Religion ist. Damit bereitet sich die Wendung vor, die in der Schrift von 1804 ihren Ausdruck erhält [2]). Aber auch in dieser Schrift fällt der Wertakzent im Vergleiche von Christentum und Heidentum auf das letztere; die Religion der Zukunft hat die griechische zum Vorbilde zu nehmen, in der das in der christlichen öffentlich Gewordene in Gestalt von Mysterien existierte. Die wahre Religion muß sich wieder „in das heilige Dunkel der Geheimnisse“ zurückziehen: „Der reine Sinn der Griechen offenbart sich aber auch darin, daß sie das, was seiner Natur nach nicht öffentlich und real sein konnte, in seiner Idealität und Abgeschlossenheit bewahrten“ (VI, 66). „Heidentum und Christentum [waren] von jeher beisammen, und dieses [entstand] aus jenem nur dadurch, daß es die Mysterien öffentlich machte ...“ (ebda.). Eben dies war ein Irrweg, denn es ist „der Natur einer geistigen Religion zuwider

---

und das Ende der alten Götterwelt“ (V, 432). Das Mythische ist für Schelling das Anschauliche, Objektive, das Mystische das Reflexive, Subjektive sowohl im Heidentum als auch im Christentum.

1) V, 123. Schelling wehrt sich in diesem Zusammenhange dagegen, daß die Naturphilosophie „Irreligion“ sei, gegen den Vorwurf ihrer „Nicht- oder Unsittlichkeit“, ebda. 122.

2) Die Idee des Abfalls erscheint schon in den Vorlesungen über Philosophie der Kunst, und zwar bezeichnenderweise dort, wo Schelling von der Symbolik des Christentums spricht: „... Christus kommt in die Menschheit in ihrer Niedrigkeit und zieht Knechtsgestalt an, um zu leiden und das Endliche in seinem Beispiel zu vernichten. Hier ist keine Vergötterung der Menschheit, wie in der griechischen Mythologie; es ist eine Menschwerdung Gottes in der Absicht, das von Gott abgefallene Endliche durch die Vernichtung in seiner Person mit Gott zu versöhnen“ (V, 432; von mir gesperrt).

. . . mit dem Realen und Sinnlichen sich zu vermengen . . .". „Sucht ihr also eine universelle Mythologie, so bemächtigt euch der symbolischen Ansicht der Natur, lasset die Götter wieder Besitz von ihr ergreifen und sie erfüllen; dagegen bleibe die geistige Welt der Religion frei und ganz vom Sinnenschein abgezogen, oder wenigstens werde sie nur durch heilige enthusiastische Gesänge und eine ebenso abgesonderte Art der Poesie gefeiert, als die geheime und religiöse der Alten war . . ." (ebda. 67) [1]).

---

1) Deutlicher und ausgeführter noch als in der Schrift Philosophie und Religion spricht sich Schelling in den 1804 in Würzburg gehaltenen, stark spinozistisch gefärbten Vorlesungen (System der gesamten Philosophie VI, 131 ff.) über das Verhältnis von Religion, Kunst und Philosophie aus. In der Philosophie des Geistes, die hier in der größten Vollständigkeit erscheint, die sie überhaupt im Schellingschen Identitätssystem erreicht hat, wird ebenfalls die Idee des Abfalls vorgetragen (ebda. 552). Zugleich aber wird die ästhetisch-spekulative Note des Systems ebenso stark betont wie etwa im Bruno: „Die höchste Seligkeit aller Menschen liegt in der intellektuellen Anschauung der ursprünglichen Schönheit" (ebda. 574). Die Religion gehört der dem Wissen als erster Potenz entgegengesetzten zweiten Potenz des Handelns an; die Kunst bildet die dritte Potenz (vgl. die Inhaltsübersicht ebda. 136). „In der Kunst wird das Prinzip aller absoluten Erkenntnis, aber nicht bloß als Prinzip des Erkennens, sondern zugleich als Prinzip des Handelns objektiv" (ebda. 573). Die griechische Mythologie ist das Ideal, zu dem die neuere Welt zurückkehren müßte, wenn ihre Poesie die Höhe der griechischen wieder erreichen soll; dann erst würde „die Tugend auf solche Weise als Religion lebendig" werden können, „als sie in den Tragödien des Aeschylos erscheint" (ebda.). Die Voraussetzung dafür aber wäre der vollkommene, der wahre Staat, in dem „Wissenschaft, Religion und Kunst auf lebendige Weise sich durchdringend eins und in ihrer Einheit objektiv werden" (ebda. 575). Im Staate vereinigen sich somit die ideellen Potenzen so, wie die reellen im materiellen, sichtbaren Universum vereinigt sind. Was aber der Staat objektiv ist, das ist subjektiv die Philosophie „als harmonischer Genuß und Teilnahme an allem Guten und Schönen in einem öffentlichen Leben" (ebda. 576). So wird die Philosophie als Wissenschaft von der Philosophie als Leben geschieden. Die Wissenschaft

Es ist jetzt zu untersuchen, welche Stellung Hegel in seinen Journalaufsätzen dem Problem des Verhältnisses von Religion und Philosophie gegenüber einnimmt, und inwiefern er an der Umbildung des naturphilosophisch-ästhetischen Idealismus in den geistesphilosophisch-religiösen beteiligt ist.

B) Hegel.

Das Ziel, auf das Hegel hinsteuert, das er jedoch in dieser Zeit noch nicht fest ergriffen hat, ist der Primat des Geistes über die Natur, die Eingliederung der Naturphilosophie in eine Natur und Geist in sich befassende Geistesphilosophie, — also die Umkehrung der Rangordnung, die dem Identitätssystem Schellings zu Grunde liegt. Er erreicht dies Ziel in dem Augenblicke, in dem er erkennt, daß Natur und Geist nicht gleicherweise Synthesen des Gegensatzes sind, sondern daß der Geist allein sich selbst mit der Natur zu vereinigen vermag, während die Natur nur an sich, nur für den Geist Einheit ihrer selbst und des Geistes ist; oder daß zwar Natur und Geist beide Beides sind, wie Schelling gelehrt hat, daß aber der Geist obendrein die Einheit ist der Einheit, die er an sich selbst, und der Einheit, die die Natur an sich selbst ist, weil er allein Einheit der Natur und des Geistes für sich selbst ist. Dies ist die große Erkenntnis, die in der vielsagenden Stelle des Naturrechtsaufsatzes aufleuchtet: „Deswegen, wenn das Absolute das ist, daß es sich selbst anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute Anschauung und dieses Selbsterkennen, jene unendliche Expansion und dieses unendliche Zurücknehmen derselben in sich selbst, schlechthin Eins ist: so ist, wenn beide als Attribute reell

strebt danach, Leben zu werden; nur in der griechischen Welt konnte und durfte sie mit ihm eines sein: „Philosophie — die nicht mehr Wissenschaft ist, sondern zum Leben wird — ist das, was Plato das πολιτεύειν nennt, das Leben mit und in einer sittlichen Totalität“ (ebda.). Vgl. hiezu das oben (213 f.) Gesagte.

sind, der Geist höher als die Natur. Denn wenn diese das absolute Selbstanschauen und die Wirklichkeit der unendlich differenziierten Vermittlung und Entfaltung ist: so ist der Geist, der das Anschauen seiner als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst sowohl die auseinandergeworfene Totalität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in der er dies Außereinander vernichtet, und in sich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflektiert" (I, 395)[1]. Damit kehrt Hegel in aller Form zum Fichteschen Primate des Ichs über das Nicht-Ich, d. h. zur Grundthese des transzendentalen Idealismus zurück: er bringt sie auf dem Boden des Identitätssystems selbst erneut zur Geltung. Mit der Einsicht, daß der Geist den Primat über die Natur hat, ist die weitere, daß die Kunst im Stufenreich der Formen des Geistes nicht über der Religion stehen, und daß die ästhetische Religion der Griechen kein Vorbild mehr für den christlichen Geist werden kann, gegeben. Ist der Geist das Letzte, reflektiert er sich in sich selbst, indem er in die Unmittelbarkeit zurückkehrt, so erreicht das Christentum, die offenbare Religion, nur deshalb nicht die höchste Stufe der Entwicklung, weil es nicht über sich selbst reflektiert, weil der „unendliche Begriff": die Philosophie selbst, diese Stufe einnimmt, nicht aber deshalb, weil über ihm noch eine dritte Religion zu fordern wäre, die wieder in die ästhetisch-heidnische einböge. In dieser Richtung, nach diesem systematischen Endziele hin bewegen sich Hegels Gedanken, wenn sie auch in den Aufsätzen noch nicht in dieser Klarheit hervortreten.

Hegel entdeckt die im Christentum erschlossenen Tiefen, indem er das Spekulative des Identitätssystems in den sittlichen Idealismus und diesen in jenes hineindenkt. Freilich geschieht das zunächst noch innerhalb gewisser, durch den

1) Sperrungen von mir.

ästhetischen Idealismus gesetzter Schranken; Hegel nähert sich schrittweise und im engen Anschluß an das Identitätssystem seiner neuen Denkweise. Er bekämpft zunächst in Kant, Jacobi und Fichte die Trennung von Wissen und Glauben, von Philosophie und Religion. Diese Trennung ist dadurch entstanden und darin begründet, daß die Philosophie sich selbst subjektivistisch, als endliches Erkennen des Absoluten gefaßt hat; dadurch hat sie das Absolute außer ihrer Sphäre als ein Unerkennbares gesetzt, als etwas, das für sie nicht Objekt werden kann. Statt dessen hat sie es zum Objekte des Glaubens gemacht und den Glauben als eine Ergänzung ihrer selbst und damit als ihr selbst gegensätzlich verstanden. Hegel betrachtet diese Eigentümlichkeit der Reflexionsphilosophie zugleich geschichtsphilosophisch, indem er in ihr eine Auswirkung der protestantischen Religiosität erblickt. „Die große Form des Weltgeistes . . ., welche sich in jenen Philosophien erkannt hat, ist das Prinzip des Nordens, und es religiös angesehen, des Protestantismus . . .“ (I, 5). Der Protestantismus versagt sich die Anschauung Gottes, er verlegt die Religiosität in die Subjektivität, „in welcher Schönheit und Wahrheit in Gefühlen und Gesinnungen, in Liebe und Verstand sich darstellt“ (ebda.). Deshalb sträubt er sich dagegen, daß dies Subjektive ein Objektives werde, daß das schöne Gefühl „in schmerzlose Anschauung“ übergehe und entwertet das Objektiv-Anschauliche zur bloß „verständigen Realität“ (ebda. 6). Das Erhabene dieser Religiosität aber liegt darin, „daß sie an keiner vergänglichen Anschauung noch Genusse hängen bleibt, sondern nach ewiger Schönheit und Seligkeit sich sehnt“ (ebda. 7). „Die höchste Erkenntnis“, die aus dieser Gesinnung erwachsen könnte, würde die sein, zu begreifen, inwiefern die innere Schönheit sich dennoch verleiblichen könne, „welches dieser Leib sei, in dem das Individuum nicht ein Einzelnes wäre, und das Sehnen zur vollkommenen Anschauung und zum seligen Genusse ge-

langte" (ebda.), — d. h. die Erscheinung Gottes in dem Leibe Christi metaphysisch zu begreifen.

Die Aufklärung und mit ihr die Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes bleiben hinter dieser Erkenntnis zurück, sie bleiben bei der Trennung von Anschauung und Begriff, Endlichkeit und Unendlichkeit, Realität und Idee, Objektivität und Subjektivität, und deshalb bei der Trennung von Wissen und Glauben stehen; sie reißen in der praktischen Philosophie das Tun oder Handeln und die Glückseligkeit auseinander, weil sie unter Glückseligkeit nur „einen Genuß der Empfindung, nicht die ewige Anschauung und Seligkeit" verstehen (ebda. 9). Die gegensätzlichen Seiten werden beide verabsolutiert und nur so verbunden, daß eine Seite das Beherrschende der anderen wird: „das Unendliche und Endliche, die nicht in der Idee identisch gesetzt werden sollen (denn jedes ist absolut für sich), stehen auf diese Weise in der Beziehung des Beherrschens gegeneinander" (ebda.)[1]. Weil die Aufklärung das protestantische Prinzip nicht bis zur „höchsten Erkenntnis" steigert, so mißversteht sie „die Poesie seines Schmerzes" (ebda. 10) und schließt ihren Frieden mit der Endlichkeit; die Reflexionsphilosophie Kants, Jacobis und Fichtes aber verleugnet diesen Charakter der Aufklärung so wenig, daß sie ihn vielmehr vervollkommnet, indem sie sich desselben bewußt wird: weil sie die Endlichkeit als solche verabsolutiert, verendlicht sie das Absolute und macht es zu einem bloß subjektiv Geglaubten. Das Gewußte und Wißbare aber wird

1) Dies drückt sich darin aus, daß das Empirische unter das Transzendental-Allgemeine subsumiert, ihm untergeordnet wird, und zwar sowohl theoretisch wie praktisch. Vgl. dazu die Ausführungen oben in Bd. I. Hegel bekämpft dieses Subsumtionsprinzip. So sagt er z. B. bei Besprechung der Fichteschen Rechtsphilosophie: „Das Recht soll geschehen, aber nicht als innere, sondern als äußere Freiheit der Individuen, die ein Subsumiertwerden derselben unter den ihnen fremden Begriff ist" (I, 149). Vgl. auch I, 360, 422.

dadurch ebenfalls ein bloß Subjektives. Der Mangel dieses Standpunktes ist im Wissen und im Glauben derselbe: Anschauung und Begriff können nicht eines werden.

Solange im Protestantismus die Sehnsucht nach der Verleiblichung der Idee unbefriedigt bleibt, muß er die Versöhnung im Subjektiven suchen. Die höchste Potenzierung dieser Form der Religiosität hat Schleiermacher in seinen Reden erreicht. Hier ist zwar die Vereinigung der getrennten Seiten vollzogen dadurch, daß das Objektive, Anschauliche als Universum, d. h. nicht „als eine Sammlung von endlichen Wirklichkeiten" (ebda. 113), sondern als Diesseits und Jenseits zugleich, als das angeschaute Absolute, erkannt, und „die Scheidewand zwischen dem Subjekt oder dem Erkennen und dem absoluten unerreichbaren Objekte niedergerissen, der Schmerz im Genuß versöhnt, das endlose Streben aber im Schauen befriedigt" ist (ebda.); jedoch gelingt dieser Durchbruch und diese Versöhnung nur dadurch, daß „die Virtuosität des religiösen Künstlers . . . in den tragischen Ernst der Religion ihre Subjektivität" einmischt (ebda.). So kann die Idee der objektiven Allgemeinheit und Realität einer Kirche keine Gestalt gewinnen; statt ihrer wird die subjektive Eigentümlichkeit des religiösen Virtuosen zum Prinzip erhoben, die zufällige Besonderheit gerechtfertigt und der Bildung von Gemeinden und „Gemeindchen" Vorschub geleistet; es wird verkannt, daß die religiöse Begeisterung sich „organisch konstituieren", die religiöse Kunst sich im Kunstwerke wahrhaft äußern müsse (ebda. 115).

Hegel strebt danach, die Religion des protestantischen Christentums tiefer zu begreifen, als es die ethisierend-rationalistische Reflexionsphilosophie vermochte, indem er sie an dem spekulativen Prinzip des Identitätssystems mißt; zugleich aber löscht er ihren sittlichen Charakter, ihren „Ernst" und „Schmerz", nicht ästhetisch harmonisierend aus, sondern hebt ihn im Gegenteil hervor. Freilich: die ästhetische Note des Identitätssystems bleibt dabei erhalten;

wie Schleiermacher und Schelling sieht auch er noch immer die Religion zugleich als Kunst an, er spricht, um die Absolutheit der protestantischen Religiosität zu bezeichnen, von ihrer subjektiven, sittlichen Schönheit[1]), von dem Kunstwerke, in dem sie sich zu objektivieren hat; er begreift den religiösen Ernst als „tragischen", d. h. ästhetisch-griechisch. So nahe sind auch ihm noch absoluter und ästhetischer Idealismus verbunden. Aber die ethische Seite der Religion macht sich bei ihm mit ganz anderer Wucht geltend als bei Schelling, seine Ausführungen sind von einem Pathos beseelt, das seine Quelle in tieferen Schichten religiösen Erlebens hat, als diejenigen sind, aus denen Schelling gleichzeitig schöpft. Zeigten nicht die theologischen Jugendschriften, daß Hegel von Anfang an mit den christlichen Gedanken viel härter gerungen hat als Schelling, — die Journalabhandlung Glauben und Wissen würde für sich allein die Schwere dieses Kampfes bezeugen. Doch die Subjektivität des Hegelschen Erlebens mag hier dahingestellt bleiben; allein die objektive Gedankenentwicklung als solche in dem vielleicht kritischsten Augenblicke der Geschichte des deutschen Idealismus steht in Frage: die Entwicklung vom ästhetisch- zum ethisch-religiösen absoluten Idealismus.

Hegel wendet sich zwar, wie in der Schrift über die Differenz, so auch hier explicite nur gegen die Reflexionsphilosophie des endlichen Idealismus[2]); vielleicht ist ihm in diesen Jahren auch nur diese Kampfstellung voll zum Bewußtsein gekommen; aber implicite nimmt er (eben gerade weil und indem er diese Philosophie so streng und

---

1) I, 6 f., 10, 108 ff.

2) Bisweilen sieht es freilich so aus, als stelle er geradezu das Schellingsche Indifferenzprinzip an den Pranger, z. B. wenn er von dem „Formalismus" spricht, der den „Geist als Indifferenz absolut gegen das Differente fixiert" (I, 148 u. ö. ähnlich), obgleich er auch dabei Fichte allein als Gegner behandelt.

scharf charakterisiert und kritisiert, wie es Schelling niemals getan hat) Züge der bekämpften in sich auf: obwohl er sich gegen die bloß moralische Weltanschauung richtet, erkennt er deren Motiv doch in viel höherem Maße an, als es dem naturphilosophisch-spinozistischen Identitätssystem möglich gewesen wäre. Er ficht nicht nur gegen die Einseitigkeit eines Moralglaubens, wie er sich zuletzt in Fichtes Bestimmung des Menschen ausgesprochen hatte, sondern immanent zugleich gegen die Idee einer zum Heidentum zurückbekehrten Religion, wenn er sagt: „Die Religion teilt mit dieser [nämlich der Fichteschen] Philosophie der absoluten Subjektivität so wenig ihre Ansicht, daß, indem diese das Uebel nur als Zufälligkeit und Willkür der schon an sich endlichen Natur begreift, sie vielmehr das Böse als Notwendigkeit der endlichen Natur, als Eins mit dem Begriff derselben darstellt: aber für diese Notwendigkeit zugleich eine ewige, d. h. nicht eine in den unendlichen Prozeß hinaus verschobene und nie zu realisierende, sondern wahrhaft reale und vorhandene Erlösung darstellt; und der Natur, insofern sie als endliche und einzelne betrachtet wird, eine mögliche Versöhnung darbietet, deren ursprüngliche Möglichkeit, das Subjektive im ursprünglichen Abbilde Gottes gesetzt ist, ihr Objektives aber, die Wirklichkeit in seiner ewigen Menschwerdung, die Identität jener Möglichkeit und dieser Wirklichkeit aber durch den Geist als das Einssein des Subjektiven mit dem Mensch gewordenen Gotte: so daß die Welt an sich rekonstruiert, erlöst, und auf ganz andere Weise geheiligt ist, als daß in dem Ideal der moralischen Weltordnung die Vulkane usw. nicht immerdar so bleiben, wie sie annoch sind . . ." [1]).

Man sieht: für Hegel ist die christliche Erlösungsvorstellung die spekulativ maßgebliche; in ihr ist die Heiligung

1) I, 147; die letzten Worte beziehen sich auf Fichtes Bestimmung des Menschen und den dort ins Moralische übersetzten aufklärerischen Kultureudämonismus (die obigen Sperrungen rühren von mir her).

der Welt auf innerliche, auf geistige Weise vollzogen, die Versöhnung von Natur und Geist realisiert. Hegel bekennt sich zu dieser Religion als der wahren, er spricht von keiner erst zu schaffenden dritten Religion, sondern stellt sich auf den Boden der historisch gewordenen [1]); er vertilgt den letzten

---

1) Dies trifft allerdings unbedingt erst für den ausgereiften Hegel zu; der mit Schelling verbündete hat sich in dieser Hinsicht noch nicht völlig geklärt. Zwar ist in den von ihm veröffentlichten Schriften (und das ist für die Beurteilung dessen, was ihm in dieser Zeit für wahr galt, nicht nur akzidentell, sondern wesentlich bedeutsam) nirgends von der Idee einer dritten, zukünftigen Religion die Rede, sondern nur von einer zukünftigen Philosophie, die das Wesen des protestantischen Christentums in tieferem Sinne begriffe als Kant, Jacobi, Schleiermacher und Fichte es getan haben, und die den „spekulativen Charfreitag" in seine Rechte einsetzte (I, 157); der erste Biograph Hegels, Karl Rosenkranz, hat jedoch das Bruchstück eines verlorenen Manuskripts überliefert, in dem Hegel allerdings davon spricht, daß der Protestantismus nicht die letzte Gestalt des Christentums sein könne, weil in ihm der „unendliche Schmerz" „permanent" und „die Versöhnung selbst ein Seufzer nach dem Himmel" geworden ist. „Nachdem nun der Protestantismus die fremde Weihe [des Katholizismus] ausgezogen, kann der Geist sich als Geist in eigener Gestalt zu heiligen und die ursprüngliche Versöhnung mit sich in einer neuen Religion herzustellen wagen, in welche der unendliche Schmerz und die ganze Schwere seines Gegensatzes aufgenommen, aber ungetrübt und rein sich auflöst . . . Diese Erkenntnis, die ganze Energie des Leidens und des Gegensatzes, der ein paar tausend Jahre die Welt und alle Formen ihrer Ausbildung beherrscht hat, zugleich in sich zu schließen und sich über ihn zu erheben, diese Erkenntnis vermag nur Philosophie zu geben" (G. W. F. Hegels Leben, 1844, 140 f.). Diese Sätze, die im Wesentlichen mit dem Schlusse der Journalabhandlung Glauben und Wissen übereinstimmen, weichen doch darin von ihr ab, daß sie von der Philosophie die Herbeiführung einer neuen Religion erwarten. In demselben Fragmente äußert Hegel sich auch über das Verhältnis von Protestantismus und Katholizismus weniger zurückhaltend als in den öffentlich erschienenen Aufsätzen; der Katholizismus wird „schöne Religion" genannt, der Marienkult positiv gewürdigt (ebda. 139, vgl. auch R. Haym, Anm. 7 zu S. 206 seines Buches Hegel und seine Zeit, 1857). Eine gewisse, aus dem in dieser

Rest rationalistischer Religionskonstruktion, wie er sich bei Schelling noch erhalten hat, in ihm bejaht der deutsche Idealismus seine eigene historisch entstandene geistige Wirklichkeit: Hegels Philosophie will nur die Selbsterkenntnis dieser Wirklichkeit, die Selbstverständigung der in ihr lebendigen, von ihr geglaubten Weltanschauung sein. Hegel kann das Wesen der geistigen Religion als das Wesen der wahren Religion anerkennen, weil er das Wesen des Geistes anders als Schelling begreift, weil er nicht in dem den Geist als Potenz in sich befassenden Universum, sondern in dem die Natur als Potenz in sich befassenden Geiste die absolute Identität und Totalität sucht: so kann die vorhandene geistige Religion, die Religion des heiligen Geistes, zugleich als die wahre Identitätsreligion, als die universale, die philosophische Religion verstanden werden. Weder ein vom Wissen getrennter, allein dem „Leben“ angehöriger Glaube, der als

---

Zeit noch herrschenden Uebergewicht des ästhetisch-spekulativen Motivs sich herschreibende leise Hinneigung zum Katholizismus ist auch in den Journalaufsätzen zu spüren (z. B. I, 114 f., 422). — Der spätere Hegel hat die Idee einer Zukunftsreligion völlig fallen lassen, an ihre Stelle tritt die — Kunst und Religion in sich versöhnende, insofern also auch den Gegensatz von griechischer Kunst-Religion und Christentum überwindende — Philosophie, die freilich als die konkreteste Gestalt, die der Geist sich gibt, obwohl von Kunst und Religion verschieden, doch beide in sich enthält und daher selbst mit ihnen konkret identisch, selbst Kunst und Religion ist. Die Vorsicht, mit der Hegel sich in den Journalaufsätzen über diese letzten Zusammenhänge ausspricht, deutet darauf hin, daß sie ihm noch problematisch erschienen; man wird aber in ihnen nichts finden, was der späteren Lösung geradezu widerspräche; sie sind in einem Augenblicke geschrieben, in dem Hegel zwar noch von der naturphilosophisch-ästhetischen Identitätsphilosophie abhängig ist, jedoch damit ringt, ihr gegenüber die geistesphilosophisch-ethischen Motive seiner Weltanschauung zur Geltung zu bringen. Die Haymsche Darstellung (in der neunten Vorlesung seines genannten Buches) muß als einseitig und befangen abgelehnt werden: Hegel fühlte und dachte schon 1802 wenigstens ebensosehr „protestantisch-germanisch“ wie „katholisch-hellenisch“ (Haym a. a. O. 208).

zugleich philosophisch gerechtfertigter, durch das Denken selbst dem Denken entgegengesetzter gerade ein unlebendiger, bloß gedachter, im bloßen Denken lebender, bloß durch das Denken postulierter wird (wie der Kantisch-Jacobisch-Fichtesche), noch ein mit dem Wissen indifferent identischer, daher ebenfalls unwirklicher, der in Wahrheit weder Wissen noch Glaube ist (wie der Schellingsche), sondern der Glaube, der in der weltgeschichtlichen Entwicklung des Geistes Gestalt gewonnen hat und die geistige Grundlage des transzendentalen Philosophierens geworden ist: der Glaube des protestantischen Christentums muß als der Glaube der Philosophie, als der dem spekulativen Idealismus innewohnende, mit ihm inhaltlich identische, im absoluten Denken sich begreifen. Dieser Glaube ist nur insoweit Wissen, als das Wissen selbst dieser Glaube ist, diese Religion ist nur insoweit philosophisch, als die Philosophie selbst im Sinne dieser Religion religiös ist. Die vollendete Philosophie des Geistes wird die Philosophie sein, die das protestantische Christentum sich gibt, indem es sich selbst verstehen lernt, sie wird positiv gläubige Philosophie sein, die positive Religion aber wird für sie die in ihr zum Begriffe ihrer selbst gelangende Religion des Geistes sein.

Die von Schelling proklamierte, aus Naturphilosophie und Identitätssystem hervorgehen sollende Identitätsreligion ist in Wahrheit gerade keine Identitäts-, sondern eine Differenz-Religion, die in der Gegensätzlichkeit verharrt, den Zwiespalt nicht überwindet und deshalb keine wahre Versöhnung und Erlösung bietet: sie ist keine Erlösungsreligion. Indem Schelling dazu auffordert, das Christentum durch eine aus der Naturphilosophie heraus zu gebärende, polytheistische Mythologie zu ergänzen, ihren geistigen Inhalt aber im Sinne antiker Mysterienpoesie esoterisch zu machen, zerreißt er die geistige Einheit der Religion, er verewigt in dem heidnisch gedachten Christentum den Ge-

gensatz seiner selbst und des Heidentums. So wie Schelling überhaupt unfähig ist, die Differenz mit der Indifferenz zu vereinen, so wie er gerade auf Grund seines Indifferenz-Prinzips das Universum in der Differenz beläßt, den Dualismus nur um so mehr verhärtet, je mehr er ihn zu tilgen sucht, so zerbricht er auch die Ganzheit der Religion in ein Aeußeres und ein Inneres, weil ihm der Begriff dafür fehlt, das Innere als ein sich Aeußerndes, sich objektiv Ausdrückendes, sich Offenbarendes zu verstehen. Der Schelling der Naturphilosophie und des Identitätssystems ist im tiefsten Grunde kein Christ, sondern Heide; deshalb kann er den Begriff der Offenbarungsreligion nicht fassen, er gelangt nur bis zu der in Mythologie und Mysterien entzweiten, naturhaft-geistigen, der ästhetisch-verklärten Natur-Religion; er ist blind für die „sittliche Schönheit" der Religion des Geistes, für ihre nach innen gerichtete Selbstanschauung, — blind dafür, daß in ihr die Liebe den Schmerz heiligt und heilt, und der Geist die Natur zugleich vollendet und überwindet, indem er aus ihr zu sich zurückkehrt und in sich den Gegensatz versöhnt. Hegel kann dieser Erkenntnis das Auge öffnen, weil er im tiefsten Grunde Christ ist; deshalb kann er den ästhetisch-absoluten Idealismus des Identitätssystems mit dem ethischen der Reflexionsphilosophie vereinigen; dies ist die Geburtsstunde der Philosophie des Geistes, in der der Geist den Geist entbindet: Von den Reflexionsphilosophien ist „nichts abzuhalten, als daß die Unendlichkeit, Ich, nicht wieder, wie in ihnen geschah, statt unmittelbar ins Positive der absoluten Idee überzuschlagen, auf diesem Punkte sich fixierte und Subjektivität wurde, wodurch sie wieder in den alten Gegensatz und in die ganze Endlichkeit der Reflexion herunterfiel, die sie selbst vorher vernichtete . ." (I, 156)[1]), — mit diesen Worten rehabilitiert und begrenzt

1) An dieser Stelle kommt, soweit ich sehe, zum ersten Male der Begriff der absoluten Idee bei Hegel zur Sprache (von mir gesperrt).

Hegel zugleich die Wahrheit der Kantisch-Fichteschen Philosophie und deutet programmatisch die von ihm zu schaffende: die „wahre Philosophie" (ebda. 155) an.

Empirie und Spekulation in der Philosophie des Geistes.

Es ist früher gezeigt worden, daß Schelling seine Naturphilosophie dadurch begründet, daß er das Empirische der Naturwissenschaft mit dem Apriori der Transzendentalphilosophie in der Idee einer spekulativen Physik vereinigt. Dadurch wurde die Transzendentalphilosophie objektivistisch-realistisch, ontisch-inhaltlich, empiristisch: „unbedingter Empirismus". Im Identitätssystem wurde diese Richtung herrschend für den Gesamtaufbau der Philosophie; der Idealismus wurde durch diese Herrschaft, die in ihm zur Vorherrschaft über die entgegengesetzte wissenschaftstheoretische, subjektivistisch-transzendentale, logisch-formale, aprioristische gelangte, absoluter Idealismus: er wurde vielmehr in Wahrheit absoluter (idealistischer) Realismus; der Spinozistisch-Platonische Gedanke trug über den Kantisch-Fichteschen den Sieg davon. In Hegels Philosophie des Geistes einen sich beide und zwar so, daß der Kantisch-Fichtesche auf dem Niveau des Identitätssystems den Primat erlangt, wodurch der absolute Realismus erst absoluter (realistischer) Idealismus wird. Die Emporhebung der Philosophie auf die Stufe des Identitätssystems hat zur Voraussetzung, daß der objektivistisch-realistische, der empiristische Zug des Schellingschen Philosophierens aus der spekulativen Physik auf die Ethik im weitesten Sinne, d. h. auf die Sitten-, Rechts- und Staatslehre übertragen wird.

Dies tut Hegel in seinem Journalaufsatze über die Behandlungsarten des Naturrechts. In ihm schält er den guten Kern der empiristischen Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts, eines Hobbes, Spinoza, Locke u. a. aus seiner schlech-

ten Hülle heraus. Diese Theorien fehlten nicht darin, daß sie den Inhalt, die Natur, das Empirische in die Form, das Gesetz, den Begriff aufnahmen, sondern darin, wie sie es taten; nicht darin, daß sie natur-rechtlich verfuhren, d. h. die Identität von Natur und Geist zu Grunde legten, sondern darin, daß sie dabei dogmatisch vorgingen, d. h. ohne Reflexion auf die Gegensätzlichkeit beider Reiche. Statt Einheit und Vielheit, Gesetz und Realität, Begriff und Anschauung zu trennen und im Begriffe zu vereinigen, werden beide von vornherein vermischt; deshalb wird das, was als Inhalt von Sittlichkeit und Recht Geltung haben soll, willkürlich aus der Masse des empirisch, d. h. psychologisch oder historisch, Festgestellten herausgehoben, ohne daß sich das Denken fragt, mit welchem Rechte es gerade dies Empirische, dies Faktische als das Gesollte, „als Zweck und Bestimmung, Grundsatz, Gesetz, Pflicht und Recht, welche Formen etwas Absolutes bedeuten, ausspricht" (I, 339). Dazu ist es noch nicht einmal das Empirische oder Faktische selbst, was so ausgezeichnet wird, sondern abstrakte Seiten desselben, die für etwas Reales und Selbständiges gehalten, und aus denen das Ganze des gesellschaftlichen Zustandes abgeleitet wird. Das sog. empirische Verfahren ist also in Wahrheit ein rationales, das sich gewisser Fiktionen bedient, um zu einem Verständnisse des Geschichtlichen zu gelangen und es zugleich an einem abstrakten Ideale zu messen. Obwohl das empirisch-rationale Naturrecht Recht und Natur miteinander in Einklang zu versetzen bemüht ist oder sich auf das Bewußtsein der Harmonie beider gründet, gelangt es in der Tat zu keiner Harmonie; vielmehr trennt es in der Natur das, was in ihr bloß Natur, und das, was in ihr Rechtens ist, das „Chaos" und die „göttliche Majestät", und unterwirft das Eine dem Anderen. Nur durch das Unterwerfungsverhältnis kann es ein Band zwischen den Getrennten herstellen: dadurch wird aber die Anschauung, die der Boden der Empirie ist, „als

innere Totalität vernichtet“ (ebda.). Nur infolge einer Inkonsequenz vereint das Naturrecht die Gegensätze, setzt es ein Besonderes oder Bestimmtes der Anschauung (z. B. das Streben der Vielen nach Einstimmigkeit, den Trieb zur Geselligkeit, die Macht des Stärkeren usw.) als das Absolute und alles Andere als sittlich nichtig und durch jenes Absolute zu einem Ganzen organisiert.

Immerhin verdient dieses Vorgehen Anerkennung, wenn es mit dem der formalistischen Ethik und Rechtsphilosophie verglichen wird, das sich zwar des Gegensatzes von Gesetz und Realität bewußt geworden ist, aber bei diesem Gegensatze verharrt; denn in Wahrheit sind beide eins, und die Aufgabe der Philosophie ist es, diese Einheit, die dem empirisch-dogmatischen Naturrecht unklar vorschwebt, denkend zu bestimmen. An den Theorien Kants und Fichtes zeigt Hegel, daß sie diese Aufgabe nicht lösen; wozu sie gelangen, ist nur eine „relative Identität“, indem die praktische Vernunft sich zwar auf die Realität bezieht, aber fordert, daß diese ideal gesetzt, d. h. als Realität vernichtet werde. Nur das Vernichten des Bestimmten zu Gunsten des rein abstrakt gedachten Unendlichen, nur das negative Absolute, nicht das positive, nur ein formales, kein konkretes Einssein wird erreicht; damit wird in Wahrheit die Trennung nicht überwunden, sondern vielmehr verabsolutiert: „Jene erste Seite, nach welcher das Wesen des Rechts und der Pflicht — und das Wesen des denkenden und wollenden Subjekts schlechthin Eins sind, ist (wie im Allgemeinen die höhere Abstraktion der Unendlichkeit) die große Seite der Kantischen und Fichteschen Philosophie. Aber sie ist diesem Einssein nicht getreu geblieben, sondern, indem sie zwar dasselbe als das Wesen und als das Absolute anerkennt, setzt sie die Trennung in Eines und Vieles eben so absolut, und Eins mit gleicher Würde neben das Andere“ (ebda. 360). Weil diese Philosophie nicht dahin gelangt, die absolute Identität des sittlich Empirischen, Realen und des sittlich

Gesetzlichen, Idealen zu denken, zerlegt sie das Reich des Sittlichen in das Gebiet der Legalität oder des Rechtes und das der Moralität oder der Pflicht, ohne diese Zweiheit wieder aufzuheben; sie verfestigt den Gegensatz, sie behauptet seine Absolutheit, ohne den Widerspruch zu sehen, in den sie sich dadurch verwickelt. In Wahrheit sind diese Gebiete ebensosehr entgegengesetzt, wie im wirklichen Leben (und nicht in einem erst zu schaffenden, aber nie schaffbaren Idealstaate) vereinigt. Die „Kraft der Sittlichkeit" liegt gerade darin, daß die sittliche Allgemeinheit die empirische Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Zustände durchdringt, daß Möglichkeit und Wirklichkeit sich in der Gegenwart gatten, die eben dadurch aufhört, bloßes Zeitmoment, bloß empirisch-geschichtlich zu sein und „absolute Gegenwart" wird (ebda. 357).

Die Sittlichkeit ist nur sie selbst, d. h. sie ist nur absolut, wenn sie nicht bloß abstrakte Gesetzlichkeit und Allgemeinheit bleibt, sondern sich verwirklicht; sie verwirklicht sich aber nur, indem sie mit ihrem Gegenteile, dem naturhaft-geschichtlichen Sosein, eins wird, sich in ihm verwirklicht. Dieses Eins-werden kann sich nicht im Individuum als solchem vollziehen; denn das Individuum ist selbst nur eine Abstraktion, wenn es nicht als Glied einer sittlichen Totalität begriffen wird, d. h. so, daß die Aeußerlichkeit seines Verhältnisses zu anderen Individuen zugleich seine eigene sittliche Innerlichkeit ist: das „Positive der Sittlichkeit" besteht somit in der Organisation, „weil nur in der Organisation Totalität ist" (ebda. 369). Die absolute sittliche Totalität aber ist „nichts Anderes als ein Volk" (ebda. 372); in der Natur der absoluten Sittlichkeit liegt es, „ein Allgemeines oder Sitten zu sein" (ebda. 396), d. h. also ein Allgemeines, das sich geschichtlich besondert, und in einzelnen Völkern eine jeweilig verschiedene Realität hat: „Durch die absolute Identität des Unendlichen . . . mit dem Positiven gestalten sich die sittlichen Totalitäten, wie die Völker sind, konstituie-

ren sich als Individuen, und stellen sich hiermit als einzeln gegen einzelne Völker" (ebda. 372). Ohne diese geschichtliche Gestaltung ist die Sittlichkeit ein Wesen ohne Form, deshalb wesenlos. Danach bestimmt sich das Verhältnis von Recht und Moralität; die geschichtliche Besonderheit eines Volkes, abstrahiert von seiner Sittlichkeit, ist seine „Natur"; die Sittlichkeit, abstrahiert von dieser Natur, ist Moral: ein Negatives, das als formales Sittengesetz und reiner Wille des Einzelnen in seiner Aeußerlichkeit erfaßt wird; beide zusammen, die Natur und die abstrakte Moral, ergeben erst das Ganze der „sittlichen Natur". Das Naturrecht hat in Wahrheit das Recht dieser Natur zum Gegenstande, die positive und zugleich absolute Sittlichkeit, während das von der Moral losgelöste, formal gedachte Naturrecht, das auf die sittliche Natur des Volkes keine Rücksicht nimmt, sondern das Recht auf Begriffe wie Zwang, Beschränkung der Freiheit des Einzelnen usw. gründet, vielmehr den Namen „Naturunrecht" verdient (ebda. 397).

In der sittlichen Organisation des Ganzen besteht zwar die Differenz zwischen der Totalität und den Einzelnen, zwischen dem Ideellen und Reellen, dem Allgemeinen und Besonderen, dem Unendlichen und Endlichen, dem Absoluten und Positiven, aber sie hebt sich ebensosehr auf; denn die Organisation ist nichts Stabiles, Seiend-Wirkliches, sondern Prozeß, Wirkend-Wirkliches, und in dieser Bewegung vernichtet sich ständig das „Unorganische", nämlich eben jene Differenz. Allerdings gibt es innerhalb der Organisation das Verhältnis des Herrschenden und Beherrschten, das die Kantisch-Fichtesche Philosophie zum Wesen des Sittlichen und des Rechts macht, aber das Reelle wird darin nicht vernichtet, und soll nicht vernichtet werden, sondern es erhält sich, indem der Gegensatz, der im Herrschaftsverhältnis sich aufrichtet, in der Bildung von Ständen sittlich-organischen und geschichtlichen Charakter empfängt. Der Stand der Freien ist „das Individuum der absoluten Sittlichkeit",

„der absolute lebendige Geist“ (ebda. 380); die anderen Stände aber sind nicht außer der Sittlichkeit, nicht bloß Objekte der Herrschaft, sondern sie sind Träger einer eigenen sittlichen Funktion, die sie im Ganzen und für das Ganze auszuüben haben. Hegel deutet an, daß diese Differenz der Stände, die sich in gewissem Sinne schon im ersten Stande indifferentiiert, da er das sittliche Ganze repräsentiert, nicht mehr auf dem Boden der Sittlichkeit, sondern erst in einer höheren Form des Geistes: in der Religion, verschwindet. Er unterscheidet die Stände als absolutes und empirisches sittliches Bewußtsein und sagt: „So notwendig jene Existenz des Absoluten ist, so notwendig ist auch diese Verteilung, daß Einiges der lebendige Geist, das absolute Bewußtsein und die absolute Indifferenz des Ideellen und Reellen der Sittlichkeit selbst sei, — Anderes aber dessen leibliche und sterbliche Seele und sein empirisches Bewußtsein, das seine absolute Form und das innere Wesen nicht vollkommen vereinigen darf, aber doch der absoluten Anschauung als eines gleichsam ihm Fremden genießt, und, für das reelle Bewußtsein, durch Furcht und Vertrauen sowie durch Gehorsam mit ihm eins ist, für das ideelle aber, in der Religion, dem gemeinschaftlichen Gotte und dem Dienste desselben sich ganz mit ihm vereinigt“ (ebda. 391 f.) [1]).

Wie die Sittlichkeit in Wahrheit nicht die abstrakte Form eines Gesetzes, sondern lebendige Totalität ist, in der das Abstrakte sich verwirklicht, so ist die Philosophie des Geistes selbst ebensowenig bloß abstrakt und formal und dem Geschichtlich-Empirischen bloß entgegengesetzt, sondern sie ist konkret und inhaltlich, und eben deshalb spekulativ. Der Gegensatz von Empirie und Spekulation ist widersprüchlich und hebt sich in der lebendigen Wissenschaft auf; die sog. positiven Wissenschaften des Geistes sind als Wissenschaften immer schon philosophisch, und die Philosophie ist in ihrer Vollendung als „vollkommen entwickelte

1) Aehnlich ebda. 400.

und ausgebreitete Philosophie" positiv (ebda. 402); denn das Positive ist selbst absolut und das Absolute selbst positiv. Ein Positives, abgetrennt vom Absoluten, ist ebenso unwirklich und deshalb unwahr wie ein Absolutes, abgetrennt vom Positiven; wenn in der Erscheinung der Wissenschaften ein Gegensatz besteht, so geht er eben ihre Erscheinung, nicht aber ihr Wesen an: das Wesen aber ist nur Wesen, weil es erscheint, und die Erscheinung nur Erscheinung, weil in ihr das Wesen west und freilich auch verwest. Wenn die positiven Wissenschaften in dem Gegensatze verharren, wenn in ihnen das Absolute sich differenziert, so hat die Philosophie die Aufgabe, den Gegensatz aufzuheben und die Differenzen zur Totalität zu gestalten; tut sie das nicht, sondern setzt sich selbst neben die positiven Wissenschaften, so verfehlt sie ihren Beruf: sie hört auf Philosophie zu sein und wird selbst Einzelwissenschaft; dann wäre eine neue Wissenschaft notwendig, die ihrerseits Philosophie und Einzelwissenschaften als die eine und ganze, sich in sich selbst unterscheidende Wissenschaft begriffe und darstellte.

Was empirisch wirklich ist, läßt sich nicht einseitig empirisch bestimmen, vielmehr enthält alle Empirie immer schon das spekulative Moment. Die positive Wissenschaft, „wenn sie in der Erfahrung ihre Vorstellungen und Grundbegriffe zu finden und aufzuzeigen vorgibt, will damit etwas Reales, Notwendiges und Objektives, nicht eine subjektive Ansicht behaupten. Ob etwas eine subjektive Ansicht oder eine objektive Vorstellung, ein Meinen oder Wahrheit sei, kann die Philosophie allein ausmachen" (ebda. 403), — und zwar deshalb, weil in der Erfahrung immer „nicht nur das Geschichtliche, sondern auch die Begriffe, Grundsätze, Verhältnisse, und überhaupt Vieles, was an sich der Vernunft angehört und eine innere Wahrheit und Notwendigkeit ausdrücken soll" (ebda.), eine Erkenntnisrolle spielen. Hegel macht das Schellingsche Identitätssystem der Theorie des empirischen und zwar des geisteswissenschaft-

lichen Erkennens dienstbar: er wirft das Problem der Vernunftkritik erneut auf, aber in einem breiteren Umfange. Die Lösung dieses so erweiterten Problems wird er in der Phänomenologie des Geistes darbieten; hier stellt er nur das Programm auf. Ganz im Kantischen Geiste zeigt er, daß die Erfahrung immer schon mehr ist als Erfahrung, „denn es ist nicht die unmittelbare Anschauung selbst, sondern dieselbe in das Intellektuelle erhoben, gedacht und erklärt, aus ihrer Einzelheit genommen und als Notwendigkeit ausgesprochen, was für Erfahrung gilt" (ebda. 404). Der Erfahrung liegt Philosophisches zugrunde; aus diesem Grunde hat die Philosophie es heraufzuholen und in seiner Grundsätzlichkeit zu prüfen und zu begreifen; dadurch prüft und begreift sie aber zugleich das vom Philosophischen immer nur relativ loslösbare Empirische selbst, sie stellt es in das Licht des philosophischen Gesamtzusammenhanges: des „Begriffs".

Aber die Leistung der Philosophie erstreckt sich noch weiter; indem sie das empirisch Grundsätzliche prüft und begreift und in seiner Momenthaftigkeit, seinem Eingegliedertsein in das System der Begriffe erkennt, bewahrt sie die Empirie vor einer voreiligen und falschen Verabsolutierung ihrer einzelwissenschaftlichen Kategorien, — vor all den „Ismen", an denen die Geschichte der aus der Einzelwissenschaft entspringenden Philosophien so reich ist, vor den Positivismen, die das Positive, d. h. das Einzelne, mit dem Absoluten verwechseln: eine einzelne Potenz wird in diesem Sinne positiv, „wenn sie und ihr Prinzip ihre Bedingtheit so sehr vergessen, daß sie über andere übergreifen, und sich dieselben unterwerfen. Wie das Prinzip der Mechanik sich in die Chemie und Naturwissenschaft, und das der Chemie wieder ganz besonders in die letztere eingedrängt hat: so ist dies in der Philosophie des Sittlichen zu verschiedenen Zeiten mit verschiedenen Prinzipien der Fall gewesen" (ebda. 410); als Beispiel führt Hegel die Uebertragung der

Vertragstheorie aus dem Gebiete des bürgerlichen in das des Staatsrechts an. Der Philosophie fällt daher das Wächteramt zu, kraft dessen sie jeden Uebergriff einer empirischen in eine andere Disziplin, bzw. in die Philosophie selbst, zu verhüten und die Grenzen der Wissenschaften mit kritischer Strenge zu schützen hat [1]). Schon hier wird jener Hegel sichtbar, der später gegen die Schematisierungen und Verallgemeinerungen der Naturphilosophie, gegen die Verwendung solcher Formeln wie „das Tier sei der Stickstoff", gegen die „entlebende" und „entgeistende" Methode derer kämpfen wird, die aus der Philosophie einen „sonnenklaren Bericht über den Organismus des Universums" machen, „nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verschlossener Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht" (II, 40 f.), jener Hegel, der an Stelle „prophetischen Redens" der Bestimmtheit des Begriffs, dem Horos, wieder zum Rechte verhelfen wird (ebda. 9).

Der Gegensatz des Positiven und Formalen, des Besonderen und Allgemeinen ist kein statischer, sondern ein dialektischer. Wäre er statisch, so müßte das Formale ein völlig Leeres sein: „In der reinen Vernunft des formellen Denkens muß durchaus jede Mehrheit und Unterscheidbarkeit wegfallen, und es ist gar nicht abzusehen, wie es auch nur zu der dürftigsten Mehrheit von Rubriken und Kapiteln kommen sollte" (ebda. 413). Nur infolge einer Inkonsequenz kann die formal sein wollende Philosophie überhaupt zu einem Inhalte

1) „Wie in der Wissenschaft ein solches Festwerden und Isolieren der einzelnen Prinzipien und ihrer Systeme und ihr Uebergreifen über andere allein durch die Philosophie verhindert wird: indem der Teil seine Grenze nicht erkennt, sondern vielmehr die Tendenz haben muß, sich als ein Ganzes und Absolutes zu konstituieren, die Philosophie aber in der Idee des Ganzen über den Teilen steht, und dadurch sowohl jedes in seiner Grenze hält, als auch durch die Hoheit der Idee selbst es verhütet, daß nicht der Teil in seinem Verteilen in die endlose Kleinigkeit hinein fortwuchere, ebenso . . ." (ebda. 411 f.).

kommen; diese Inkonsequenz muß in eine Konsequenz verwandelt werden, und dies kann nur geschehen, wenn die Einsicht vorangeht, daß die Spekulation ebenso empirisch sein muß, wie die Empirie ihrerseits an sich, d. h. reflexionslos, schon immer spekulativ ist. Indem die Philosophie im bloß Gegebenen, z. B. im Geographischen, eine Seite der sittlichen Organisation erkennt, lehrt sie es in seiner übergeographischen Bedeutung verstehen, sie lehrt „die Notwendigkeit ehren" (ebda. 414) und zeigt, wie die Einzelheit oder Gegebenheit „das Leben nicht an sich hindert, sondern daß dieses, indem es sie bestehen läßt, wie sie nach der Notwendigkeit ist, sie doch zugleich auch dieser entreißt, sie durchdringt und belebt" (ebda.). Alles Empirische — das bloß Naturnotwendige ebenso wie das bloß Geschichtliche — ist eben zugleich ein Ueberempirisches und deshalb ein spekulativ zu Begreifendes; die Philosophie hebt die reflexionslose Spekulation der Empirie ins denkende Bewußtsein, reinigt und rechtfertigt sie und gibt ihr das wissenschaftliche Fundament. Die Philosophie ist dazu befugt und verpflichtet, weil in allem Positiven das Absolute sich auswirkt, und weil in diesen seinen Auswirkungen, in dieser Selbstoffenbarung das Absolute sich zu erkennen gibt: „Wie in der Natur des Polypen ebenso die Totalität des Lebens ist als in der Natur der Nachtigall und des Löwen: so hat der Weltgeist in jeder Gestalt sein dumpferes oder entwickelteres, aber absolutes Selbstgefühl, und in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Gesetzen sein Wesen, und seiner selbst genossen" (ebda. 415).

Daher ist die Nichtabsolutheit, die bloße Gegebenheit oder das bloße Dasein des „rein" Geschichtlichen (ebda. 418f.) kein Einwand gegen eine spekulative Philosophie, die in ihm zugleich das Absolute und Uebergeschichtliche sieht und begreift; und es ist kein Einwand gegen die Behauptung, daß sich im geschichtlichen Leben überall die Sittlichkeit verwirklicht, wenn dagegen angeführt wird, daß die Geschichte

auch unsittliche und schlechte Zustände, Verhältnisse, Geschehnisse kennt, — so wenig es ein Einwand gegen die Behauptung der Absolutheit der Natur sein kann, daß der Polyp nur Polyp ist, oder daß es überhaupt ein so empirisches Dasein, wie das der Pflanzen und Tiere, oder gar des Anorganischen, bloß Materiellen gibt. Auch die ungerechteste und von der Idee am weitesten entfernte rechtliche und staatliche Wirklichkeit bleibt doch immer eine rechtliche und staatliche und daher und insofern eine sittliche; insofern sie aber der Sittlichkeit entbehrt, wird sie aufhören, „Wirklichkeit" zu sein, sie wird im Kampfe des Lebens sich aufreiben und vergehen; eine Nation etwa, deren Genius so weit gesunken ist, daß sie „das Unglück und die Schmach des Verlustes dem Kampfe und dem Tode vorgezogen hat" (ebda. 416), wird ihre Unabhängigkeit verlieren: gerade hierin verwirklicht sich die Gerechtigkeit des Weltgeistes. Indem die Spekulation das Empirische erfaßt, leugnet sie also nicht, daß im Empirischen auch eine „Nichtübereinstimmung des absoluten Geistes und seiner Gestalt" vorhanden ist (ebda. 422), daß im Positiven auch das „Erstorbene" oder „Erschwachte" sein Dasein fristet; sie erkennt an, daß es „Perioden des Uebergangs" gibt, deren „Unglück" es ist, daß das „Erstarken der neuen Bildung sich nicht von dem Vergangenen absolut gereinigt hat" (ebda. 421), in denen daher das Positive ein nur Positives, d. h. in Wahrheit Negatives, innerlich Unlebendiges geworden ist, und Gesetz und Rechte sich wie eine Krankheit forterben. Das Organische bedarf des Anorganischen, um selbst lebendig sein zu können, ja es muß selbst eine Seite des Anorganischen haben, denn Leben ist Organisieren, Organisieren aber wäre unmöglich, wenn nichts da wäre, was organisiert wird, und was daher an sich noch nicht organisiert ist oder aufgehört hat, organisiert zu sein: Sterben gehört notwendig zum Leben.

Es ist nicht zu leugnen, daß sich in diesen Gedanken der naturphilosophische Einschlag recht bemerkbar

macht; obwohl Hegel erkannt hat, daß der Geist etwas Höheres ist als die Natur, und daß die Philosophie des Geistes daher ein anderes Gepräge tragen und eine andere Rolle im System haben muß als die der Natur, steht er doch noch so sehr im Einflußkreise Schellings, daß er, wie im Sprechen, so auch im Denken noch an den Standpunkt der Identitätsphilosophie gefesselt ist. Obwohl der Begriff des Lebens schon in den Jugendschriften und ebenso in der Differenzschrift einen tieferen und reicheren Gehalt zeigt als den des bloß naturhaft organischen Lebens, weil er das geschichtliche Leben des Geistes in sich faßt, so ist dieser Gehalt doch noch nicht zu voller Klarheit gediehen: im Naturrechtsaufsatz tritt die naturphilosophische Färbung des Lebensbegriffs eher stärker zu Tage. Der Begriff des Geistes ist erst im Werden; er liegt noch keimhaft verschlossen in dem Kelche der Identitätsphilosophie, die nicht in Hegel, sondern in Schelling erblüht war, und die Hegel hier für eine Weltminute zu der seinigen gemacht hat.

Die Unreife der Geistesphilosophie verrät sich auch in der Bestimmung des Verhältnisses von Sittlichkeit und absolutem Geiste; eine klare Abgrenzung des ethischen Gebietes von dem der Religion, der Kunst und der Philosophie ist noch nicht erreicht; Hegel begreift den sittlichen Geist selbst als den absoluten [1]). Nachdem die nur relative Lebendigkeit und Absolutheit des Sittlichen im Geschichtlichen zugegeben und aus dem Wesen des Lebens selbst verstanden ist, geht der Gedanke ziemlich unvermittelt dazu über, daß die Philosophie „für die hohe Idee der absoluten

1) Die Entwicklung des Hegelschen Denkens, soweit sie sich in der Stille vollzogen hat, ist hier nicht weiter zu verfolgen; vgl. dazu F. Rosenzweig, Hegel und der Staat, Bd. I. Es wäre zu wünschen, daß die von R. benützten Manuskripte bald gedruckt würden; bis jetzt liegt nur das sog. System der Sittlichkeit vor (jetzt in Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, hrsgeg. v. G. Lasson, 1913, als Bd. VII der Sämtl. Werke).

Sittlichkeit auch die schönste Gestalt erkennen" müsse (ebda. 422). Daß die Widersprüchlichkeit des geschichtlich werdenden Geistes auf eine höhere Stufe, auf die des für sich selbst übergeschichtlichen absoluten Geistes hindrängt, wie es später die Enzyklopädie ausführt, wird hier noch nicht gesagt, wenn auch vielleicht geahnt. In den eben zitierten Worten verrät sich, ebenso wie in der antikisierenden Darstellung der konkreten Sittlichkeit selbst, noch einmal der in dieser Periode das Hegelsche, wenn auch nicht so ausschließlich wie das Schellingsche, Denken beherrschende ästhetisch-idealistische Gesichtspunkt.

Die Philosophie ist für sich selbst übergeschichtlich; weil sie sich selbst als „absolute Idee" und diese als „absolute Anschauung" begreift, „so ist mit ihrer Konstruktion unmittelbar auch die reinste und freieste Individualität bestimmt, in welcher der Geist sich selbst vollkommen objektiv in seiner Gestalt anschaut, und ganz, ohne Rückkehr zu sich aus der Anschauung, sondern unmittelbar die Anschauung selbst als sich selbst erkennt, und eben dadurch absoluter Geist und vollkommene Sittlichkeit ist; — welche zugleich . . . ihre Verwicklung mit dem Negativen (denn was wir bisher positiv genannt haben, ist, . . . an sich betrachtet das Negative) abwehrt, es sich als objektiv und Schicksal gegenüberstellt, und dadurch, daß sie ihm eine Gewalt und ein Reich durch das Opfer eines Teils ihrer selbst mit Bewußtsein einräumt, ihr eigenes Leben davon gereinigt erhält" (ebda. 422 f.). Auch in diesen Worten, in denen Hegel das dem Geiste Eigene, daß er nämlich, wie er eben noch gesagt hatte, ein „Zurücknehmen des Universums in sich selbst" (ebda. 395), die Bewegung der Rückkehr zu sich selbst ist, zu Gunsten der Unmittelbarkeit der Anschauung, d. h. zu Gunsten des Prinzips der Identitätsphilosophie, verschweigt und das Sich-Objektivieren des Geistes in der Anschauung des Schicksals für das Höchste und Letzte erklärt, zeigt sich die noch bestehende,

enge Verknüpftheit mit der Schellingschen Philosophie; erst in der Phänomenologie des Geistes ist Hegel ganz er selbst geworden [1]).

1) Auf Hegels langsamen und zögernden Entwicklungsgang lassen sich die Worte Schellings anwenden, die zugleich fast wie eine Selbstkritik im Hinblick auf seine eigene schnelle und leichte Entfaltung wirken: „Nicht von dem Leichtentfalteten, sondern vom Verschlossenen, das nur mit Widerstreben sich zur Entfaltung entschließt, wird die größte Herrlichkeit der Entwicklung erwartet" (VIII, 344).

Siebenter Abschnitt.

Grundzüge der Philosophie des Geistes.

Die Hegelsche Philosophie ist eine Synthese der größten weltgeschichtlichen Mächte: Antike und Christentum durchdringen sich in ihr, wie sie sich niemals vorher durchdrungen haben. Es war das Schicksal des Christentums, seit seinen Anfängen, die griechische Philosophie zum Verbündeten und zum Gegner zugleich zu haben. Die antike Welt vermochte den Gehalt dieser Religion sich nur dadurch zu eigen zu machen, daß sie ihn ihrem eigenen Geiste anglich und die Resultate ihres eigenen Weltdenkens mit der neuen Lehre verschmolz, d. h. daß sie in diese Lehre ihre eigene Philosophie hineindeutete. So entstanden Dogma und Theologie als Kinder der Ehe, die der griechische Logos mit der jungen Christengemeinde einging. Was in der Gemeinde unmittelbares Leben war, Bewegung und Regung des Gefühls, Erzählung, Predigt, Gebet, Kult, Andacht, das wurde jetzt Gedanke, Lehre, Wissenschaft, System. Die Geschichte des mittelalterlichen Geistes ist die Geschichte des Kampfes und der Aussöhnung dieser miteinander streitenden und einander ergänzenden Tendenzen. In der Thomistischen Philosophie gelangten beide zur Anerkennung; sie löste das Problem der mittelalterlichen Kirche und entschied das Schicksal des katholischen Christentums. Die Synthese von griechischer Philosophie und christlicher Religion aber, die in dieser Philosophie geschaffen wurde, bedeutete einen späten Sieg der An-

tike über das Christentum innerhalb des Christentums: im Thomismus gewann die Objektivität des Gedankens, des Begriffs, der Wissenschaft, der Institution die Oberhand über die Subjektivität und Innerlichkeit der Seele; das Wissen triumphierte über das Gewissen, der Logos über das Ethos, die Erkenntnis über den Willen, die Gestalt über das Leben, — die in das Erbe des römischen Weltreichgedankens getretene Kirche über die unsichtbare Gemeinschaft der in Liebe geeinten Einzelseelen.

So wenig die Nationalstaaten auf die Dauer die Herrschaft der Kirche ertragen konnten, so wenig konnte die durch den Thomismus vollzogene Synthese auf die Dauer das christliche Gewissen befriedigen. Das Einheitsband zerriß; die Aufgabe, die das Mittelalter zu lösen versucht hatte, und die es zuletzt in großartiger, wenn auch einseitiger Weise wirklich gelöst hatte, wurde neu gestellt. Renaissance und Reformation sind im Grunde eine und dieselbe Erscheinung: in beiden Bewegungen offenbart sich die Eine Tatsache des Zerfalls der mittelalterlichen Synthese. Die in ihr verbundenen Mächte befreien sich und treten in ihrer ursprünglichen Reinheit einander gegenüber: dort will der antike Geist, hier der christliche aus der scholastischen Verstrickung sich losreißen und in ursprünglicher Eigenheit sich wiederherstellen. Aber diese Re-konstruktionen der von Anfang an miteinander streitenden, sich fliehenden und sich suchenden Kräfte konnten keiner von beiden die Alleinherrschaft sichern; die Aufgabe ihrer Vereinigung entstand aufs neue. Die Renaissance konnte das Griechentum nicht wieder lebendig machen und zum Triumphe über das Christentum führen, die Reformation die Urgemeinde nicht zurückbringen: auf jeder Seite mußte sich vielmehr sofort die entgegengesetzte wieder zeigen und das Bestreben erwachen, die verlorene Einheit wieder zu gewinnen.

Der Inhalt der neueren Geistesgeschichte ist es, die zersprengte Synthese durch eine neue zu ersetzen. Die Lösung

dieser Aufgabe konnte nur derjenigen konfessionellen Denkart zufallen, die sich durch den Thomismus nicht gebunden sah. Im Gegensatze der beiden Konfessionen wirkt der Gegensatz der beiden Weltmächte fort: zwar hat der Katholizismus den Vorteil voraus, in sich die Versöhnung beider verwirklicht zu besitzen, — aber in der Form dieser Versöhnung überwiegt der griechische Gedanke. Wenn der Protestantismus eine andere Form finden wollte, so mußte er eine Philosophie erzeugen, auf deren Boden das Christentum sich ohne jede Vergewaltigung durch den Gedanken, den Begriff, die Wissenschaft erheben konnte: diese Philosophie schuf Kant. „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen", — jenes Wort wird erst durch die weltgeschichtliche Beleuchtung seinem Sinne nach ganz verständlich und in seiner Tiefe offenbar. Die Kantische Philosophie stellt das Einzel-Ich über die institutionellen Objektivitäten in jedem Sinne: die Einzelseele über die sichtbare Kirche, die Persönlichkeit über den Staat, das Gewissen über die Wissenschaft, den Glauben über das Dogma, — in ihr zum ersten Male triumphiert das „Gemüt" über Anschauung und Verstand, der Wille über die Vorstellung, das Handeln über das Sein, die praktische über die theoretische Vernunft. Die Schöpfung der kritischen Philosophie bedeutet insofern die erstmalige Errichtung einer Philosophie aus dem reinen Geiste des protestantischen Christentums heraus. So richtig es bleibt, daß im problemgeschichtlichen Zusammenhange der Kantische Idealismus als eine Erneuerung des Platonischen verstanden werden muß, — die weltgeschichtliche Betrachtung hat gerade den Gegensatz zu betonen, in dem der Kantische transzendentale Idealismus sich zum griechischen (und scholastischen) befindet: an Stelle der objektiven Idee setzt er die Tätigkeit des Verstandes, an Stelle der Theorie, die Aristoteles das Süßeste nennt, setzt er die Praxis des sittlich-gläubigen Menschen als das Höchste;

nicht das Gute, sondern der gute Wille ist ihm der Wert der Werte.

Diesem protestantischen Geiste, der sich in Fichtes Wissenschaftslehre noch schroffer und rücksichtsloser ausspricht, als in Kants Vernunftkritik, tritt in Schelling wiederum der entgegengesetzte, dem Griechentum verwandte, entgegen [1]), der bei dem Zerfall der mittelalterlichen Synthese in der Renaissance wieder lebendig geworden war: nicht ohne tiefe Beziehung wählt Schelling die Gestalt des Giordano Bruno zum Helden seines Gesprächs. In der spekulativen Physik, im ästhetischen Idealismus, im absoluten Identitätssystem und in der Ideenlehre verschafft sich die Renaissancegesinnung erneut philosophische Geltung: heidnische, antichristliche Lebensstimmung und antike Frömmigkeit, allerdings mit einem „sentimentalischen" Einschlag, kämpfen gegen die im protestantischen Christentum wurzelnde, antihellenische Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes an. Dem widerspricht nicht der „romantische" Zug in Schellings Denken; denn die romantische Vorliebe für das christliche Mittelalter quillt aus ästhetischen Wertungen; was die Romantiker anlockt, ist gerade das Heidnische der mittelalterlichen Synthese, das Heidnisch-Christliche, das Poetische des Katholizismus im Gegensatze zu dem von allem Heidentum gesäuberten Protestantisch-Christlichen [2]): es ist im Grunde dasselbe, was Hölderlin zum Griechentum hinzieht, — zu einem Griechentum, das seinerseits wieder durch das christliche Gemüt gefärbt und romantisch reflektiert wird.

Der hier nur skizzenhaft und deshalb grob und abstrakt gezeichnete Hintergrund der weltgeschichtlichen Zusammenhänge ist geeignet, die Bedeutung der Hegelschen Philosophie

1) „Den Griechen war die Natur unmittelbar und an sich selbst göttlich" (V, 289), — das aber war sie auch dem Schöpfer der Naturphilosophie.

2) Vgl. oben S. 221, Anm.

hervortreten zu lassen. Hegel steht von vornherein, wie die Jugendschriften beweisen, unter dem doppelten Einfluß der protestantisch-theologischen und der klassisch-antiken Wertwelten, die sich in der Kantisch-Fichteschen und in der Schellingschen Philosophie noch einmal gegenübertraten. Beide zu versöhnen ist das klar erkannte Ziel seiner Spekulation. Daher das gewaltige Pathos seiner Sprache, wie es besonders in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes, aber auch sonst oft, hervorbricht; daher die Wucht, mit der er ebenso gegen Fichte wie gegen Schelling streitet, obwohl er der Erbe beider ist und immer den einen gegen den anderen ausspielt. Hegel denkt die große Synthese, die seit Renaissance und Reformation, seit der Trennung der beiden die abendländische Kultur entscheidend bestimmenden Weltmächte, wieder zur Aufgabe geworden war. Was Thomas für das Mittelalter getan hat, tut Hegel für die neuere Zeit [1]): der Unterschied beider ist der, daß Thomas sich der Begriffsmittel des griechischen Geistes bedient hatte, Hegel aber sein System auf dem durch Kant bereiteten Boden errichtet. Kants Lehre vom Primate der praktischen über die theoretische Vernunft wird von Hegel nicht aufgegeben, sondern erhält sich in dem Primate des Selbstbewußtseins über das Bewußtsein, des Subjekts über die Substanz, des Geistes über die Natur, der Freiheit über die Notwendigkeit, der dialektischen Bewegung über die intellektuelle Anschauung, der Religion über die Kunst, des Christentums über das Heidentum.

Dieser Primat bedeutet freilich nicht mehr den einsei-

1) Im Gegensatze zu allermodernsten Neigungen mag hier betont sein, daß die Einteilung der abendländischen Geschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit ihren Wert behält, weil sie auf der Entwicklung des Geistes beruht und einen ideellen Inhalt hat, während die Einteilung in „Kulturen" den Zusammenhang der Geschichte (der sie erst zur Geschichte macht) zerreißt und im Grunde ungeistig, ungeschichtlich, naturalistisch ist.

tigen Sieg der praktischen über die theoretische Vernunft, nicht den Verzicht des Wissens zu Gunsten des Gewissens und des Glaubens, nicht die Beschränkung des Denkens zu Gunsten des Lebens, der Erkenntnis zu Gunsten des Willens und der Tat, sondern er bedeutet die vollständige Vereinigung dieser Gegensätze: den Primat der Synthese über ihre Momente. Der Geist ist die Einheit seiner selbst und der Natur, die Einheit von Subjekt und Substanz, von Denken und Anschauen, weil er Geist nur ist in der Bewegung, die er durch die Setzung seiner selbst, seines Gegenteils und die Rückkehr aus seinem Gegenteile zu sich vollzieht. „Eine größere Synthese hat man nie gesehen", sagt Troeltsch mit Recht [1]).

Hegels Philosophie des Geistes will das „Dritte Reich" auferbauen, aus dem der Antike und dem des Christentums als aus seinen Bausteinen [2]). Sie will die weltbejahende mit der weltverneinenden, die im Diesseits und die im Jenseits wurzelnde, die aus ästhetisch-religiöser Verklärung der sinnlichen und die aus ethisch-religiöser Bewertung der übersinnlichen Welt hervorgehende Totalanschauung des Lebens und Daseins versöhnen. Sein System sucht diese größten Gegensätze europäischer Bildung in sich zu umspannen. Man hat viel darüber gestritten, ob Hegel Theist oder Pantheist, ob er Intellektualist oder Voluntarist ist, ob die Wahrheit, die er verkündet, dem Logos oder dem Ethos das höhere Recht zuerteilt, ob das Absolute in seinem System mehr objektivistisch oder mehr subjektivistisch, mehr metaphysisch oder mehr erkenntnistheoretisch, mehr onto-logisch oder mehr logizistisch gedacht wird, — aber

---

1) Gesammelte Schriften III, 263. — Wenn Schiller vom „Tag der Deutschen" gesagt hat, daß er „die Ernte der ganzen Zeit" sei, so trifft das in höchstem Maße für Hegels Philosophie zu.

2) Auch Schelling will das, aber er findet nicht den methodischen Weg zu dieser Versöhnung, sie bleibt ein Postulat, etwas Zukünftiges.

das „Geheimnis" dieses Systems (wie Hutchison Stirling es nennt) besteht eben darin, diese und alle anderen in der Philosophiegeschichte aufgetauchten Gegensätze in sich zu befassen und das Entweder-Oder in ein Sowohl-Alsauch umzuwandeln. Man mag bezweifeln, ob diese wahrhaft gigantische Absicht erfolgreich durchgeführt, ob die Lösung der Aufgabe geglückt ist; daß sie es ist, die dem System seinen Charakter verleiht, die seine Gliederung im Ganzen und sein methodisches Fortschreiten von Teil zu Teil bestimmt, — dies sollte man nicht bezweifeln.

I. Der allgemeine Charakter des Systems.

Hegel ist der große Synthetiker, wie Kant der große Analytiker war. Mit ihm ersteigt die Entwicklungslinie des deutschen Idealismus ihren Höhepunkt. Alle vor ihm aufgetauchten Gedanken werden von ihm wieder aufgenommen und in sein System hineingearbeitet; in ihm reift die Ernte der von Kant, von Jacobi und den Kantianern, von Fichte, von Schiller, Schleiermacher und Schelling gepflanzten Saat. Aber Hegel ist kein bloßer Synkretist und Polyhistor, sondern zugleich und vor allem ein Gestalter und Schöpfer. Fragt man, welches die „Grundidee" seines Systems ist, so ist die Antwort schwer zu geben, schwerer als bei Kant, Fichte oder Schelling; denn so machtvoll die Eigenart seines Denkens ist, so ursprünglich und urwüchsig seine Schau der Welt, so neu und selbstgeschaffen sogar die Sprache, in der er sich äußert, so wenig läßt sich dennoch ein Gedanke als Grundgedanke herausheben, so wenig läßt sich mit einem Worte bezeichnen, worin das Wesentliche dieses Eigenen und Neuen liegt. Hegel ist eine Welt, und wenn irgend etwas geeignet ist, einen Vorbegriff von seiner Philosophie zu geben, so ist es eben ihre Universalität, die Spannungsweite ihres Gehalts, die den gesamten Reichtum europäischen Geisteslebens in sich bergende und zum System zusammenbindende Fülle der

Ideen, die selbst die Grundidee dieses Systems ausmacht. Deshalb konnte Hegel auf ganz Europa wirken [1]).

— Die bisherige Darstellung hat gezeigt, wie Hegel aus dem Stamme des deutschen Idealismus langsam herauswächst, wie, von ihm aus gesehen, die ganze Bewegung auf ihn hin strebt, in ihn hinein mündet. Indem er Fichte in Schelling, Schelling in Fichte hineinbildet und diese beiden großen Gegner miteinander zu versöhnen versucht, geht er über beide hinaus. Er vereinigt den ethischen Subjektivismus mit dem ästhetischen Objektivismus, die reflektierende Dialektik mit der intellektuellen Anschauung, die Ich- mit der Natur-Philosophie, die Erkenntnis- und Wissens-Theorie mit der im Bruno vorgetragenen, wiedererneuerten platonisierenden Ideenlehre, die Metaphysik des Tuns mit der Metaphysik des Seins, den endlichen mit dem absoluten Idealismus; er bringt als das ihm wesentlich Eigene den auf die Geschichte gerichteten Blick hinzu, der sich nicht nur in seiner Weltgeschichte, sondern in allen Teilen der Philosophie Geltung verschafft und seinem System geradezu den Stempel des historischen Idealismus aufdrückt. Mächtiger noch als die geschichtliche Richtung seines Denkens aber ist die religiöse. Glauben und Wissen miteinander in Einklang zu bringen, dies ist das innigste Bedürfnis, das sein Denken zu erfüllen sucht, das höchste Ziel, das seine Philosophie sich steckt. Er glaubt, es erreicht zu haben, indem er die christliche Religion als die vorletzte Stufe versteht, die der in der Philosophie sich vollendende Geist durchschreitet. Religion und Philosophie haben denselben Gegenstand. „Die Philosophie hat den Zweck, die Wahrheit zu erkennen, Gott zu erkennen, denn er ist die absolute Wahrheit, insofern ist nichts anderes der Mühe wert gegen Gott und seine Ex-

1) „Ein europäisches Ereignis", „ein für Europa mitzählender Geist", so nennt ihn Nietzsche in der Götzen-Dämmerung, zusammen mit Goethe, Schopenhauer und Heinrich Heine (Nietzsches Werke, I. Abt., Bd. VIII, 1906: 112, 133).

plikation... In der Philosophie, welche Theologie ist, ist es einzig nur darum zu tun, die Vernunft der Religion zu zeigen ... Der Philosophie ist der Vorwurf gemacht worden, sie stelle sich über die Religion: dies ist aber schon dem Faktum nach falsch, denn sie hat nur diesen und keinen anderen Inhalt, aber sie gibt ihn in der Form des Denkens; sie stellt sich so nur über die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe ... Die Philosophie ist insofern Theologie, sie stellt dar die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur, daß die Natur, das Anderssein an sich göttlich ist, und daß der endliche Geist teils an ihm selbst dies ist, sich zur Versöhnung zu erheben, teils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt" (XII, 287 f.).

Die Philosophie ist, wie es schon Schelling programmatisch aussprach, selbst Religion; aber sie erzeugt nicht, wie Schelling meinte, aus sich eine neue Religion, noch ist es ihr Beruf, die Religion in die Schranken der „bloßen" Vernunft zu bannen, wie Kant und Fichte es taten, sondern sie ist Religion, weil in ihr die weltgeschichtliche Religion sich selbst versteht; sie ist die sich selbst denkende und wissende offenbare Religion, so wie sie überhaupt der sich begreifende Geist der Weltgeschichte ist.

Im Begriffe des Geistes drückt sich am deutlichsten die Grundidee Hegels aus, in ihm verdichten sich alle Momente seines Systems. Der Geist ist das absolute Ich Fichtes und das absolut Identische Schellings, er ist darüber hinaus das Subjekt der Weltgeschichte und der Inhalt von Kunst, Religion und Philosophie, — die konkrete Totalität der reellen und ideellen Potenzen des Identitätssystems. Gott ist Geist: dieses Evangelienwort steht über der Eingangspforte zu Hegels Metaphysik. Geist, nicht Gefühl, nicht Wille, nicht Verstand, nicht Vernunft, nicht Anschauung ist das Umfassendste; Geist ist ebenso der Inbegriff alles dessen, was überhaupt ein Sein hat, wie auch das Organ, mit dem dieser Inbegriff philosophisch zu erkennen ist; er ist das Objekt und

das Subjekt des Erkennens, das Absolute schlechthin, das Wahre und das Wirkliche. Das spekulative Denken ist Selbsterkennen des Geistes, deshalb nicht bloße Reflexion, nicht bloß kritisches oder bloß logisches Denken, aber auch nicht bloß intellektuelles Anschauen, sondern ein geistiges Denken, an dem Gefühl, Wille, Verstand, Vernunft und Anschauung als Momente teilhaben [1]). Der Geist ist die „reinste und reichste Vernunft", von der Jacobi gesprochen hatte [2]), er ist das Wesen der Dinge.

Weil der Geist das Allumfassende ist, kann das geistige Denken nur systematisch sein. Das System ist keine Reflexionsform, es ist nicht die Form „unseres" Denkens, „unserer" Vernunft, sondern es ist die Form des Geistes selbst. Der Geist ist System: weil er System ist, organisiert er sich als Philosophie, d. h. als wissenschaftliches System, in dem er sich selbst denkt, als Religion, d. h. als System von Vorstellungen, Kulthandlungen und Dogmen, als Kunst, d. h. als systematische Vielheit von Kunstwerken, von denen jedes selbst ein System ist, er organisiert sich systematisch als Staat, als Seele, als lebendiger Organismus, als Natur, als Inbegriff der reinen Denkbestimmungen. Das Absolute ist System, d. h. ein Ganzes, dessen Teile selbst Ganze sind. „Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht, — der erhabenste Begriff, und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geistige ist allein das Wirkliche; es ist das Wesen oder Ansichseiende, — das sich Verhaltende und Bestimmte, — das Anderssein und Fürsichsein — und in dieser

---

1) „Es muß aus diesem Grunde gesagt werden, daß nichts gewußt wird, was nicht in der Erfahrung ist, oder wie dasselbe auch ausgedrückt wird, was nicht als gefühlte Wahrheit, als innerlich geoffenbartes Ewiges, als geglaubtes Heiliges . . . vorhanden ist" (II, 605).

2) Vgl. oben Bd. I, 312.

Bestimmtheit oder in seinem Außersichsein in sich selbst bleibend; — oder es ist an und für sich" (II, 19 f.)[1]).

Das geistige Denken des Geistes schreitet vom Ganzen zu den Teilen; das Ganze gliedert sich in sich selbst und bestimmt seine Teile aus seiner Idee, wie es nach Kant schon beim Einzelorganismus der Fall ist. Der Geist begreift s i c h; er begreift sich in seinen Teilen und begreift sie in sich ein, weil er ihr Inbegriff ist. In der Idee des Inbegriffs liegt die Identität des Begriffs und seines Inhalts, der Erkenntnis und ihres Gegenstandes beschlossen. Der Inbegriff ist der Begriff, der das Begriffene „in" sich begreift. Die Teile oder Momente des Geistes sind vom Geiste als dem Ganzen zu unterscheiden; aber zugleich ist das Ganze nur in den Teilen, sind die Teile nur in dem Ganzen. Deshalb hebt das Durchlaufen der Teile den Unterschied auf. Hegel kennt nicht mehr ein Absolutes außerhalb des Relativen, kein Relatives mehr außerhalb des Absoluten, wie Fichte und auch noch Schelling; dies besagt das berühmte Wort: „Das Wahre ist das Ganze" (II, 16). Die Momente können im Gegensatze gegen das System als Erkenntnisform Inhalte, sie können im Gegensatze gegen die sie begreifende Philosophie das Wirkliche oder Seiende genannt werden, — so hat die Religion, die Kunst, der Staat, die Natur ein Dasein außerhalb der Philosophie, — aber die Wahrheit ist, daß in all diesen Momenten d e r s e l b e Geist sich verwirklicht, der im System sich begreift, der sich gerade in dieser Verwirklichung als in der seinigen begreift. Die Inhalte, das Wirkliche oder Seiende ist der Geist selbst. Daher ist das System ebensosehr wirklich und seiend, wie die Inhalte Begriffsinhalte oder System-Momente sind, und der Geist hätte so wenig einen Inhalt, wie die Inhalte Wirklichkeit hätten, wenn er sich nicht „in" ihnen verwirklichte und begriffe. D a s A u ß e r h a l b d e r P h i l o s o p h i e i s t e b e n s o s e h r i h r I n n e r e s, ohne das sie inhaltslos, leer, das Nichts wäre.

1) Vgl. Enz.³ § 384; VII, 2. 29.

Die Differenz zwischen Denken und Sein, zwischen Philosophie und Nicht-Philosophie (Spekulation und Leben) ist daher ebenso eine Differenz im Denken selbst; indem das Denken sich denkt, entdeckt es diese Differenz in sich; sie macht den Pulsschlag, die Lebendigkeit des Denkens aus, das sich in sich selbst entzweit und diese Entzweiung durch sich selbst überwindet. Das Denken wäre nicht das Denken, wenn es „bloß" Denken im Gegensatze zu einem Denk-Fremden, zu einem Inhalt, einem Außer-ihm wäre, wenn es nicht zugleich über diesen Gegensatz übergriffe und ihn in sich vernichtete. Denken ist immer mehr als Denken, — so könnte man ein von Georg Simmel für das „Leben" geprägtes, aber seine Herkunft aus Hegels Geist deutlich genug verratendes Wort wenden und es damit seinem Ursprunge wieder zuführen. Das Denken ist immer mehr als bloßes Denken, es ist mehr als bloß „es selbst", und es ist gerade in diesem „Mehr" nur „es selbst", denn es ist Denken von etwas, das nicht „es selbst" ist, das ihm aber seinen Inhalt gibt, das es erst zum Denken macht, und das daher doch es selbst oder ein Teil von ihm, — mit dem zusammen es erst „es selbst" ist. Indem das Denken denkt, geht es über sich hinaus und eben dadurch mit sich zusammen, es transzendiert sich selbst und bleibt gerade nur dadurch bei sich, sich immanent [1]); es entzweit sich in sich selbst und aktualisiert sich, indem es sich wieder vereinigt, es transzendiert seine eigene Transzendenz und kehrt dadurch zu sich zurück: es reflektiert sich in sich selbst. Indem das Denken spricht, muß es sich daher im selben Augenblicke, im selben „Momente" widersprechen, es muß sich selbst entgegnen und kann nur durch dieses Sich-Widersprechen, durch dieses Sich-Entgegnen sich betätigen und sich vollenden.

---

1) Hegel nennt daher die Dialektik „immanentes Hinausgehen" (VI, 152).

Rationalismus und Irrationalismus.

Man hat die Hegelsche Philosophie rationalistisch genannt; diese Bezeichnung ist jedoch nur ebenso wahr wie die gegenteilige. Das Wort Rationalismus besagt etwas Bestimmtes nur dann, wenn man es im Gegensatze zu irgendeiner Art von Anti- oder Irrationalismus braucht, also im Gegensatze zu Empirismus, Mystizismus, Intuitionismus, Lebensphilosophie usw. Aber Hegels Denken läßt diesen Gegensatz hinter sich und gerade hierin hat man den Kern und das Wesen des Systems zu erblicken. Die geschichtliche Entwicklung des deutschen Idealismus hat es mit sich gebracht, daß Hegel im Kampfe gegen Schellings Identitätssystem, sowie gegen allerlei irrationalistisch sich gebärdende Philosopheme, die um ihn herum sich bildeten, die Notwendigkeit und Form des begrifflichen Denkens stark betont hat [1]). Er erweist sich dadurch jedoch nur als echter und ganzer Denker im Gegensatze zu den Halb und Halben, die mit jener Notwendigkeit und Form nicht letzten Ernst machen, die vor den äußersten Folgerungen ausweichen und irgendwo in ihren Denkgebäuden ein Eckchen Nicht-Philosophie sich zu bewahren suchen, um es der Erfahrung oder der Anschauung, dem Gefühl oder dem Leben, der Ahndung oder dem Glauben vorzubehalten, — als ob es nicht das Wesen der Philosophie wäre, die Inhalte der Erfahrung und der Anschauung usw. und ebenso den Unterschied ihrer selbst und dieser anderen Weisen der Inhalts-Bemächtigung *denkend* zu erfassen! Gerade die Spannung zwischen der „Irrationalität" der Denkinhalte und der „Rationalität" ihrer philosophischen Bemeisterung ruft alle Kräfte des Denkens wach, in ihr lebt und webt jede philosophische Problembehandlung, aus ihr entspringt jede mögliche Problemlösung. Sagen, daß ein Problem nicht mehr durch das Denken, sondern nur noch durch ein Anschauen, Fühlen, Ahnen gelöst werden kann, heißt sagen, daß es philo-

1) Vgl. auch oben 170.

sophisch überhaupt unlösbar sei, heißt auf die Lösung verzichten. Wäre es notwendig, diesen Verzicht an irgendeinem Punkte zu üben, dann wäre an diesem Punkte auch die Philosophie am Ende: eine irrationalistische Philosophie dagegen, d. h. eine Philosophie, die behauptet, statt des Denkens sich eines Anschauens oder irgendeiner anderen irrationalen Bemächtigungskraft bedienen zu dürfen und zu sollen, ist in diesem „Punkte" eine Nicht-Philosophie und bleibt, soweit sie sich auf diesen Punkt als ihren „Stand-Punkt" stützt, durchweg eine Halb-Philosophie. Statt aus der Spannung des Denkens heraus in die Tiefe des Begriffs zu dringen, den Begriff selbst bis aufs Aeußerste zu spannen, erschlafft sie dort, wo es gilt, am wachsten zu bleiben, und macht alles Bemühen, alle Anstrengung nutzlos und fruchtlos.

Hegels System ist rationalistisch in dem Maße, in dem die Philosophie selbst es ist, solange sie sich selber treu, solange sie sie selber bleibt; es ist ganz und durchaus philosophisch. Diejenigen, die in dem Rationalismus des Systems ein ihm eigentümliches Kennzeichen sehen, meinen aber vielleicht nicht so sehr seine methodische Form, sondern seinen Anspruch, jedes Problem, das die Philosophie nur immer aufwerfen mag, auch philosophisch bewältigen zu können, — sie meinen die Verzichtlosigkeit des Hegelschen Denkens. In der Tat liegt hierin seine Eigenart; nie vorher ist der Anspruch auf Lösung aller Probleme mit solcher Schrankenlosigkeit und Absolutheit und zugleich mit solcher Bewußtheit erhoben worden wie durch Hegel. Der „Begriff" stößt in seinem Systeme auf keinen Widerstand, den er nicht zu überwinden vermöchte; er heischt eine Macht, wie sie kein Denker je vorher zu fordern gewagt, keiner je zu besitzen behauptet hat. Der Begriff ist allmächtig; Hegel findet die stolzesten und kühnsten Worte, um sein Herrschbereich zu verkünden, er findet Worte der höchsten Verachtung, um diejenigen zu schmähen, die das Recht des Begriffes schmälern und sein Gebiet beschneiden wollen.

„Daß die Form des Denkens die absolute ist, und daß die Wahrheit in ihr erscheint, wie sie an und für sich ist, dies ist die Behauptung der Philosophie" (VI, 53). „Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewußtsein, und hat die Gestalt des Selbsts, daß das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist. . . . Die Logik ist . . . als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist" (III, 35 f.). Die sogenannte kritische Philosophie hat dem „Nichtwissen des Ewigen und Göttlichen ein gutes Gewissen gemacht, indem sie versichert, bewiesen zu haben, daß vom Ewigen und Göttlichen nichts gewußt werden könne. . . . Nichts ist der Seichtigkeit des Wissens sowohl als des Charakters willkommener gewesen, nichts so bereitwillig von ihr ergriffen worden als diese Lehre der Unwissenheit, wodurch eben diese Seichtigkeit und Schalheit für das Vortreffliche, für das Ziel und Resultat alles intellektuellen Strebens ausgegeben worden ist" (VI, XXXIX).

Der Begriff ist allmächtig, denn nichts läßt sich denken, das sich nicht eben — d e n k e n ließe: die Philosophie kann keine andere Herrin über sich anerkennen. Zwischen dem Sein und dem Nichts dehnt sich ihr Reich; um die Weite seines Ausmaßes gleich im Beginne des Denkens abzuschreiten und dem Gedanken sofort die Totalität alles überhaupt Denkbaren zu unterwerfen, fängt Hegels Logik mit diesen beiden Begriffen an. Was kann dem Begreifen unerreichbar sein, da es das Sein und das Nichts umklammert? Kann es ein Etwas geben, das sich zwischen diese äußersten Pole nicht einspannen ließe, das nicht an beiden seinen Anteil hätte? K e i n Verstand vermag über diese beiden Grenzmarken hinauszuschreiten, sie sind die Enden der Welt. Kein Denken, das je bis zu ihnen gelangt ist, wird, wenn es sich selbst versteht, fordern, mehr zu umfassen, als was dieser größte Kreis in sich birgt. Der Gedanke des Denkens selbst

verliert jeden Sinn, wenn man ein Denken fingieren wollte, das weiter reichte als vom Sein zum Nichts. Dies ist es, was man mit Fug Hegels Rationalismus nennen dürfte.

Aber der Name ist irreführend. Denn für Hegel bedeutet das Denken und der Begriff nichts, was sich in Gegensatz zu etwas Anderem bringen ließe, sondern etwas, was sich sich selbst entgegensetzt, was sich selbst zum Anderen seiner selbst wird und im Anderen sich mit sich wieder zusammenschließt[1]). Der Rationalismus des Hegelschen Denkens enthält also einen Irrationalismus an ihm selbst: der Begriff setzt sich Grenzen und ist eben nur dadurch der Begriff, daß er es ist, der sich die Grenzen setzt und die gesetzte Grenze

1) Hegel verbindet mit dem Worte „Begriff" einen Sinn, den es bei keinem anderen Denker vor ihm gehabt hat und haben konnte, weil keiner je vorher das gedacht hat, was Hegel in ihm denkt. Man muß die Hegelsche Philosophie ganz verstanden haben, wenn man den Sinn dieses Wortes verstehen will, denn es drückt ihren Inbegriff aus. Wie wenig rationalistisch dieser Sinn gemeint ist, davon legt der Gebrauch des Wortes in der Phänomenologie das beredteste Zeugnis ab. Man lese etwa folgenden Satz: „Diese Formen [der Kunst-Religion] und auf der anderen Seite die Welt der Person und des Rechts, die verwüstende Wildheit der freigelassenen Elemente des Inhalts, ebenso die gedachte Person des Stoizismus und die haltlose Unruhe des skeptischen Bewußtseins machen die Peripherie der Gestalten aus, welche erwartend und drängend um die Geburtsstätte des als Selbstbewußtsein werdenden Geistes umherstehen; der Alle durchdringende Schmerz und Sehnsucht des unglücklichen Selbstbewußtseins ist ihr Mittelpunkt und das gemeinschaftliche Geburtswehe seines Hervorganges, — die Einfachheit des reinen Begriffs, der jene Gestalten als seine Momente enthält" (II, 566, von mir gesperrt). — „Der Begriff" — heißt es in der Logik, — „insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts Anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtsein" (V, 14). Daher hat man englischerseits (Harris) vorschlagen können, das Wort Begriff mit Self-activity zu übersetzen (W. Wallace, Prolegomena to the study of Hegel's Philosophy [2], 305). — Schon Nicolaus Cusanus nennt das durch den Verstand Unbegreifliche Begriff („terminus omnium et per nullum omnium terminabilis". De docta ign. I, c. IV).

als die von ihm an ihm gesetzte auch wieder aufhebt. Nur wenn man dies berücksichtigt, versteht man Hegels Forderung auf Universalherrschaft des Begriffes richtig, — dann aber wird man nicht mehr von Rationalismus reden. Das Denken ist allmächtig nur, weil es sich seine Grenzen selber setzt [1]), weil es weiß, daß sich das Sein des Denkens bis zum Nichts des Denkens spannt, daß Denkbarkeit und Undenkbarkeit sich in jedem Punkte des Denkens nicht nur berühren, sondern durchdringen. Hegels Denken ist ebensosehr rational als es irrational, überrational oder antirational ist, es ist ebensosehr Denken als Nichtdenken [2]). Die Negativität des Denkens in ihm selber zur Herrschaft zu bringen, — dies ist das heißeste, ja das einzige Bemühen all seines Denkens. Wer nur einen einzigen Blick in die Phänomenologie des Geistes geworfen, wer den Satz gelesen hat: „Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar sich auflöst, — ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe" (II, 37), — der sollte sich davon überzeugt haben, daß man nichts sagt, wenn man den Schreiber solcher Worte einen Rationalisten nennt.

Die Wahrheit ist, daß es vor Hegel noch nie einen Irrationalisten gegeben hat, der es auf so philosophische, auf so denkende, auf so wissenschaftliche Weise war wie er; keinen, der das Motiv alles Irrationalismus so sehr zum herrschenden und gebietenden zu machen für nötig und für möglich hielt. Hegel ist ohne Zweifel der größte Irrationalist, den die Geschichte der Philosophie kennt. Kein Denker vor ihm hat

1) „Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das Negative seiner selbst, oder seine Grenze" (II, 610). Die „Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen" (Enz.[3] § 250; VII, 1. 37).

2) Das „reine Wissen" ist ... „ebenso Sein und Dasein als Wesen ... jenes das negative Denken, dies das positive Denken selbst" (II, 600).

es vermocht, den Begriff so sehr zu irrationalisieren, das Irrationalste so sehr durch den Begriff zu erleuchten wie er. Mit ihm verglichen sind alle Irrationalisten, die ein Irrationales irgendwelcher Art außerhalb des Denkens setzen oder postulieren, vielmehr Rationalisten, weil sie bei dem Entgegensetzen verharren, und weil das Entgegensetzen, das nicht sich selbst sich entgegensetzt und im Widerspruche sich aufhebt, vielmehr das Wesen der ratio, des Verstandes, ist. Hegel ist Irrationalist, weil er das Irrationale im Denken zur Geltung bringt, weil er das Denken selbst irrationalisiert, wie er freilich andererseits die dem Ueberrationalen eigentümliche Rationalität gerade durch diese Irrationalisierung zur Darstellung bringt. Er ist Irrationalist, weil er lehrt, daß der Begriff sich bewegt, und weil die Selbstbewegung des Begriffs, wie er schon in der Differenz-Schrift [1]) sagt, seine Selbstzerstörung einschließt. Er ist Irrationalist, weil er D i a l e k t i k e r ist, weil die Dialektik d e r z u r M e t h o d e, d e r r a t i o n a l g e m a c h t e I r r a t i o n a l i s m u s selbst, — weil dialektisches Denken rational-irrationales Denken ist. Man hat die Hegelsche Philosophie „rationelle Mystik" genannt [2]), womit ihr Doppelcharakter in der Tat getroffen wird. Man braucht sich dabei gar nicht auf Hegels eigene ausdrückliche Aussprüche zu berufen [3]), jede Seite seiner

1) Vgl. oben 153.

2) L. Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, 1839. (Sämtl. Werke, herausgeg. v. Bolin u. Jodl, Bd. II, 195.)

3) Z. B. VI, 160: „Alles Vernünftige ist somit zugleich als mystisch zu bezeichnen, womit jedoch nur so viel gesagt ist, daß dasselbe über den Verstand hinausgeht und keineswegs, daß dasselbe überhaupt als dem Denken unzugänglich und unbegreiflich zu betrachten sei". Die Bezeichnung Rationalismus hat Hegel selbst für seine Philosophie ausdrücklich zurückgewiesen: „. . . es ist . . . dem Verstande nichts leichter, als Widersprüche in der Exposition des Glaubens aufzuzeigen und so seinem Prinzipe, der formellen Identität, Triumphe zu bereiten. Gibt der Geist dieser e n d l i c h e n R e f l e x i o n nach, welche sich Vernunft und Philosophie (= R a t i o n a l i s m u s) genannt hat, so v e r e n d l i c h t e r d e n r e l i g i ö s e n I n h a l t

Schriften legt davon Zeugnis ab[1]).

Wissenschaftslehre und Philosophie des Geistes.

Hegel übernimmt von Fichte die Dialektik; aber sie hört auf Dialektik nur des endlichen Denkens, der endlichen Reflexion über das absolute Ich zu sein und wird zur Dialektik des absoluten Denkens, der absoluten Reflexion: zur Dialektik des sich denkenden, sich in sich reflektierenden Geistes. Hegel überwindet die Trennung des sich setzenden und des über das sich setzende reflektierenden Ichs, die Trennung von praktischer und theoretischer Vernunft, die in Fichtes Wissenschaftslehre trotz aller Anstrengungen, die ihrer Ueberwindung galten, verblieben war. Er macht die Reflexion über die Reflexion, die Logik und Erkenntnistheorie der Philosophie, zum obersten Gesichtspunkt und zur tragenden Grundlage seines Systems. Insofern wirkt sich erst in ihm der kritische Gedanke, der Gedanke der Selbsterkenntnis, voll und ganz aus; der kritische Idealismus, der bei Fichte zum ethischen, bei Schelling zum ästhetischen geworden war, wird bei Hegel zum logischen Idealismus, so aber, daß der ethische und ästhetische nicht bei Seite geworfen, sondern in den logischen aufgenom-

und macht ihn in der Tat zunichte. . . . Ein anderes aber ist es, wenn sie [die Religion] sich gegen die begreifende Vernunft und gegen Philosophie überhaupt und bestimmt auch gegen eine solche setzt, deren Inhalt spekulativ und damit religiös ist. Solche Entgegensetzung beruht auf dem Mangel an Einsicht in die Natur . . . des Wertes der geistigen Formen überhaupt . . ." (Enz.[3] § 573; VII, 2. 454. Von mir gesperrt).

1) Die obigen Ausführungen waren niedergeschrieben, als ich die schöne Abhandlung des Göttinger Theologen E. Hirsch („Die idealistische Philosophie und das Christentum", Zeitschrift f. syst. Theol. I, 3) zu Gesicht bekam, die mit meiner Auffassung weitgehend übereinstimmt. Siehe bes. die dritte Vorlesung (S. 561 ff.). — Vgl. neuerdings auch Alfr. Baeumler, Hegel und Kierkegaard (Dtsche. Vierteljahrschrft. für Literaturwiss. u. Geistesgesch. II, 1. 1924, S. 116 ff.).

men werden. Der Idealismus Hegels wird zum logischen nur, sofern er zum spekulativen wird, sofern die Vernunft die Universalität ihres Begreifens selbst begreift. In der Wissenschaftslehre klaffte zwischen dem ethischen und dem spekulativen Denken ein Spalt, der schließlich das System selbst sprengte; der Begriff des Sich-Setzens krankte an der Zweideutigkeit, spekulativ-praktische Tathandlung und spekulatives Sich-Denken dieser Handlung zu sein, und diese Zweideutigkeit klärte sich nicht zur Selbst-Vereinigung des in ihr gedachten Zwiefachen ab, sondern zerriß im Gegenteil die Einheit des Systems in unheilbarer Weise; Fichte sah die Schuld an dieser Zerrissenheit in der Endlichkeit des Denkens, das zwar über das Absolute zu reflektieren vermag, dabei aber nicht aufhört, selbst nicht-absolut zu sein. Der Widerspruch, in den die Wissenschaftslehre hineingeriet, wurde von Fichte offen zugestanden, aber als spekulativ unauflösbar bezeichnet. Grundsatz und Selbst-Setzung, das spekulativ-theoretische und das spekulativ-praktische Moment konnten sich nicht widerspruchlos vereinigen: die Lösung sollte der selbst widerspruchvolle Wille bringen, der den Knoten zerhaut und durch seinen Machtspruch den Verstand überspringt.

Hegel sieht, daß die Willkür dieser Entscheidung durch die Unterscheidungen von Endlichkeit und Unendlichkeit, von theoretischer und praktischer Vernunft um keinen Deut gebessert und in keiner Weise gerechtfertigt wird: denn diese Unterscheidungen werden selbst vom Widerspruche betroffen. Auch die „praktische“ Entscheidung, auch der Machtspruch des Willens ist eine theoretische Entscheidung, ist ein Machtspruch des Denkens; daher hilft es nichts, im Willen das Nicht-Denken zum Höchsten zu machen; man entgeht dadurch nicht nur nicht dem Widerspruche (worüber Fichte sich klar war), sondern man setzt — eben deswegen — auch nicht dem Denken das Nicht-Denken entgegen (gleich als wäre im Nicht-Denken, in der Willenstat der Widerspruch

erträglich, als wäre der Knoten dadurch zu zerhauen). Vielmehr wird durch diese Entscheidung nur deutlich, daß sich in ihr das Denken selbst als ein Nicht-Denken, d. h. als Wollen, und das Wollen als Denken setzt, daß sich das Denken als Tat begreift, — daß der Verstand sich selbst zerhaut und über sich selbst hinausspringt. Nicht der Wille vergewaltigt durch diesen Gewaltakt das Denken, sondern das Denken vergewaltigt als wollendes sich selbst und zeigt durch eben diesen Akt seiner eigenen Gewalt seine Herrschaft und Macht über das, was nicht es selbst, und was doch nur es selbst ist. Die Selbstvergewaltigung des Denkens ist vielmehr seine Selbstbemächtigung, denn es zeigt sich in ihr, daß das Denken die Macht und Freiheit ist, über sich als bloßes Denken zu transzendieren und in den Gegenstand seiner selbst als in sich selbst einzudringen [1]).

Dem Denkakt stellt sich der Willensakt nicht als etwas nur Anderes, nur Fremdes gegenüber, sondern er findet in ihm sich selbst. Alles Denken ist zugleich ein Wollen. Indem Fichte der Tathandlung die Reflexion, dem Sich-Setzen den Grundsatz, dem Willensakt den widerspruchlosen Gedanken entgegensetzt, hält er an der Trennung fest, die gerade durch die Tathandlung, durch das Sich-Setzen, durch den Willensakt gemäß dem Spruche der Reflexion, des Grundsatzes, des widerspruchlosen Denkens sich aufhebt; er errichtet durch eben denselben Denkakt, der die Mauer niederreißt, von neuem die Mauer. In dieser Selbstvernichtung, könnte man aus dem Geiste der Wissenschaftslehre einwerfen, liegt freilich ein Widerspruch, aber dieser Widerspruch gibt eben der Mauer ihre Festigkeit und verhindert die spekulative Vereinigung der Getrennten. Aber

1) „Das Allgemeine ist daher die freie Macht; es ist es selbst und greift über sein Anderes über; aber nicht als ein Gewaltsames, sondern das vielmehr in demselben ruhig und bei sich selbst ist" (Hegel V, 39).

dieser Schluß schließt nicht; er deutet nur die eine Seite der Sache aus und unterdrückt die andere. Da wir im Widerspruche enden, so enden wir nicht; gerade der Widerspruch verbietet den einseitigen Spruch zu Gunsten der Trennung: er läßt die Trennung ebenso bestehen, wie er sie aufhebt. Der Widerspruch vernichtet nicht nur die eine Seite, den Denkakt, der sich vom Willensakt ausschließt, sondern auch den Willensakt, der sich vom Denkakt ausschließt, er vernichtet das Ausschließen. Der Widerspruch hebt die Trennung, d. h. die Voraussetzung, auf die er sich gründet, und somit sich selbst auf.

Fichte sieht nicht, daß kein Denken gedacht werden kann, das den Widerspruch vermiede, daß jedes Denken ein inhaltliches und eben dadurch ein in sich selbst entzweites ist, daß die Entzweiung daher nicht das Schicksal unseres Denkens, sondern das Schicksal des Denkens schlechthin ist. Fichte will das widerspruchlose Denken dem göttlichen Selbst vorbehalten; aber dieses Selbst wird dadurch zum Produkte des widerspruchvollen Denkens, in ihm wird das Denken zum Nicht-Denken, da es zum bloßen Denken wird. Es kann nicht gelingen, das Denken zu begrenzen, ohne daß eben dadurch über das begrenzte Denken hinausgegangen würde. Was die Wissenschaftslehre von dem über jede erreichte Stufe seiner Entwicklung hinausstrebenden Ich gezeigt hat, eben das gilt auch von dem Denken: jede Grenze, die es sich steckt, liegt in ihm selbst, ist eine von ihm sich selbst gezogene Grenze. Das Jenseits des Denkens ist sein Diesseits; durch diese Spannung allein ist es Denken, denkendes Streben, denkendes Streiten. Ohne den Widerstand, den es sich selber entgegenstellt, ohne die Schranke, die es sich errichtet, ohne den Gegenstoß, den es aus sich selbst empfängt, wäre es kein Denken; und der Geist wäre nicht wirklich und lebendig ohne den Widergeist, durch den er sich selbst bekämpft. Das Nein gehört zum Ja, denn erst durch das Nein des Neins wird das Ja zum Ja des Jas: ein Ja denken, das

kein Nein sich gegenüber hätte, ist sinnlos, weil ein solches Ja nichts zu bejahen hätte, — weil es nicht einmal sich selbst bejahen könnte, denn um s i c h zu bejahen, muß es ein Selbst, ein Ich sein; das Ich aber ist nur Ich, indem es durch Tätigkeit sich hervorbringt, und die Tätigkeit ist nur Tätigkeit, insofern sie einen Widerstand überwindet, wie Fichte selber lehrt. D a s N e g a t i v e i s t e i n M o m e n t d e s P o s i t i v e n. Darin besteht „die ungeheure Macht des Negativen“ (II, 26); diese Erkenntnis ist es, durch welche Hegel das neinlose Ja der Wissenschaftslehre und zugleich den ästhetischen Idealismus des Identitätssystems überschreitet. „Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt“ (II, 26).

Alles Denken ist zugleich ein Wollen. Die Kraft des Willens, die den Knoten des Widerspruchs zerhaut, ist die Kraft des Denkens selbst; ein Denken, das nicht in sich selbst auf Widerspruch stieße, in dem „der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen“ fehlte (II, 15), wäre ein kraftloses, gegenstandloses Denken; denn der Gegenstand ist der Widerstand, und der Widerstand, auf den das Denken stößt, ist, gedacht, der Widerspruch. Nur ein Denken, das den Widerspruch flieht, das ihm zu e n t fliehen sucht, statt in ihm zu verweilen und durch dieses Verweilen ihn in Positivität umzuwandeln, kann glauben, daß es eine Lösung des

Widerspruchs jenseits seiner selbst gäbe [1]); in Wahrheit flieht das Denken sich selbst, wenn es den Widerspruch flieht, aber sich selbst vermag es nie zu entfliehen. Die Flucht vor sich selbst ist die Flucht vor dem absoluten Gegenstande, den es doch gerade sucht, nach dem es strebt. Es erreicht sich selbst, wenn es erkennt, daß es in dieser Bewegung des Sich-Suchens, Sich-Fliehens und Sich-Findens sein Leben hat. Aber diese Erkenntnis ist kein Still-stellen der Bewegung, sie ist das Resultat einer Bewegung, die mit zu diesem Resultat gehört; sie ist kein widerspruchloser Satz, sondern die Selbst-Setzung, in der die Widersprüche entstehen und vergehen; sie ist das „Durchlaufen" aller Momente, das Ganze dieser Bewegung, das widerspruchlos nur ist, insofern es sich in allen Widersprüchen bejaht und behauptet, und durch diese Tätigkeit sich verwirklicht. Das Ganze ist freilich in jedem Momente das Ganze; es ist in jedem an seinem Ende, aber auch in jedem an seinem Anfange, denn es ist in jedem Gliede Resultat und Ursprung, Gewordenes und Werdendes, Vermitteltes und Unmittelbares.

So wie der Wille zugleich widerspruchvoll und widerspruchhebend ist, weil er zugleich Objekt und Subjekt seiner selbst ist, Erzeuger und Erzeugnis, ebenso ist j e d e r Gegenstand des Denkens zugleich widerspruchvoll und widerspruchhebend, denn in jedem betätigt sich der Wille, jeder ist selbst an seiner Stelle Ursprung und Resultat des werdenden Ganzen, in jedem denkt der Geist sein eigenes Gewordensein und Werden. Es gibt keine höchste „Stelle" [2]), deren Platz mit dem Absoluten, dem Undenkbaren zu besetzen wäre, sondern jede Stelle ist die höchste, j e d e r I n h a l t i s t d a s A b s o l u t e, jeder ist undenkbar und das Denken selbst; jeder ist nur ein Durchgangspunkt der Be-

1) Wie Fichte glaubt: „In Rücksicht auf ein Ich, dem Nichts entgegengesetzt wäre, die undenkbare Idee der Gottheit, würde ein solcher Widerspruch gar nicht statthaben" (I, 254).

2) Vgl. oben Bd. I, 572 ff.

wegung, ein Punkt, in dem das nie still-stehende Denken „vorüber-gehend" still steht. Daher gibt es keinen Inhalt, der in einem Grundsatze dem System zu Grunde gelegt werden könnte, — das System hat kein „Prinzip".

Das Denken steht vorübergehend still, insofern es in sich zurückgeht. Dies ist die Wahrheit der absoluten Selbst-Setzung, die Hegel von Fichte übernimmt. Das absolute Ich setzt sich selbst: so verwirklicht es seinen Zweck, der es selber ist, so macht es sich zum Denk- und Willensgegenstande seiner selbst; es stellt sich sich selbst entgegen, es wird sich sein Anderes, ein Nicht-Ich, es schaut sich an; aber indem es in dem Entgegen-gestellten, in dem Angeschauten sich selbst findet, eignet es sich das Andere zu und stellt sich als das Ganze seiner selbst her. Diese Bewegung ist das absolute „Urphänomen", das ebensosehr undenkbarer Denkgegenstand (Sein) wie das Denken selber ist, ebensosehr Selbstverneinung wie Selbstbejahung des Denkens. Diese in sich zurückgehende Tätigkeit, wie schon Fichte sie kennzeichnete [1]), ist nicht nur die Tätigkeit, in welcher das Ich sich von allem Anderen unterscheidet, sondern sie ist ebensosehr die Tätigkeit, durch welche alles Andere sich in sich selbst unterscheidet, — durch welche alles ist, was ist; sie ist das Sein selber. Das Ich ist, insofern es durch die Reflexion allem Anderen entgegengesetzt *wird*, vor allem Anderen nicht ausgezeichnet; insofern gehört es vielmehr selbst zu dem Entgegengesetzten, zu dem Gesetzten, zu den Denkinhalten, den Momenten seiner Tätigkeit. Ausgezeichnet ist es vielmehr, insofern es selbst sich alles Andere entgegensetzt, denn insofern setzt es sich zugleich in allem Anderen oder *alles Andere als sich selbst*. Die Reflexion ist seine eigene Tat, durch sie biegt das Ich das von ihm Gesetzte in sich zurück, und in dieser Tat ist es der sich denkende Geist. Das absolute Ich ist kein einzelnes Moment des Denkens, sondern das Ganze; es ist daher ebensosehr das Nicht-Ich, das es sich

1) I, 458.

entgegensetzt, oder der Widerspruch, der sich selbst aufhebt.

Daher ist das Nicht-Ich, insofern es in sich zurückgeht, selbst absolutes Ich; das absolute Ich erkennt das Nicht-Ich und sich in ihm, insofern es dieses In-sich-Zurückgehen jedes Gesetzten denkt, oder sich selbst in dem Gesetzten reflektiert. Das absolute Denken ist so das Denken jedes Gesetzten als einer Dreiheit von Bestimmungen, die sich zueinander verhalten wie das Ich, das Nicht-Ich und das im Nicht-Ich sich setzende Ich. Hegel begreift, daß erst der ganze in den drei Grundsätzen der Wissenschaftslehre auseinander gezogene Denkinhalt den Anspruch befriedigt, den schon der erste, die negationslose Selbst-Setzung des Ich, befriedigen sollte; er begreift, daß Fichte diesen Inhalt deshalb vergeblich zu denken suchte, weil er ihn im ersten Grundsatze allein denken wollte, und weil er sich dennoch in der Reflexion bewußt wurde, ihn in ihm nicht gedacht zu haben. Er begreift, daß sich die ersten drei Grundsätze zu allen übrigen Sätzen des Systems wiederum verhalten wie der erste zu dem zweiten und dritten, d. h. daß der Inhalt der drei Grundsätze nur in dem Ganzen des Systems gedacht werden, oder daß nur dieses Ganze sich als das sich setzende Ich, als der sich verwirklichende Geist denken kann. Daher verschwinden die Grundsätze als solche aus dem System; das absolute Ich setzt sich nicht getrennt von seinem Inhalte, sondern es setzt sich in seinem Inhalte, denn es ist nur die Bewegung, sich in seinen Inhalten zu setzen, die Inhalte zu verselbsten; der Inhalt wird dadurch „Eigentum des Ichs, selbstisch oder Begriff“ (II 29). Das Selbst setzt sich in seinem Inhalte, insofern es jeden Inhalt als sich selber, oder insofern jeder Inhalt sich selber setzt, d. h. sich aus der Dreiheit der Momente zusammensetzt, die das Ich konstituieren. Jeder Inhalt ist ein dreiheitlich-einheitlicher, wie schon Schelling im Bruno lehrte, eine „Drei-Einigkeit“; aber er „besteht“ nicht aus drei von der Reflexion getrennten Mo-

menten, so daß diese Trennung und die Reflexion selbst ihm äußerlich und ebenso die Zusammensetzung wieder nur eine Tat des von ihm getrennten Denkens wäre, wie Fichte und auch noch Schelling annahm, sondern er setzt sich selbst in diese Dreiheit auseinander und setzt sich selbst in seine Einheit zusammen, denn er ist Moment des Geistes. „Es ist daher ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeschlossen und nicht als positives Moment des Absoluten erfaßt wird" (II, 17).

Jeder spekulative Denkinhalt wird so zu einer in sich kreisenden Bewegung oder Selbstbewegung, er schließt sich in seinem Gegenteile mit sich selbst zusammen, und insofern ruht in ihm die Tätigkeit „vorübergehend"; das Selbst stellt sich in dem Inhalt her, indem der Inhalt sich selber herstellt. „Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken Begriffe, und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das, was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten" (II, 27). Indem die Kreise sich schließen, kommt die Bewegung zur Ruhe; aber diese Ruhe ist selbst nur ein Moment der Unruhe des Ganzen, denn das Ganze ist selbst in sich kreisende Bewegung, „das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist" (II, 15). Weil die Bewegung kreisförmig in sich zurückläuft, so hat sie in Wahrheit weder Anfang noch Ende; da sie aber in sich nur zurückläuft, indem sie den Widerstand ihrer selbst überwindet, so hat sie ebensosehr auch Anfang und Ende, beide nämlich heben sich in der Bewegung als Anfang und Ende auf. Das Unmittelbare erweist sich als vermittelt (so wie das unmittelbar sich setzende Ich der Wissenschaftslehre sich durch Abstraktion und Reflexion vermittelt) und das Vermittelte erweist sich als unmittelbar, denn es ist eben das Unmittelbare, das sich vermittelt, das Gesetzte, das sich setzt. „Die lebendige Substanz ist . . . das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder was das-

selbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist . . . Nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst — nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre" (II, 15).

Die Dialektik.

Die Dialektik ist nicht rationales (verstandesmäßiges) Denken, oder sie ist es nicht nur, sondern sie ist zugleich Selbstbewegung des lebendigen Geistes, der „geistigen Wesenheiten", „Unruhe des Lebens" (II, 36), das „Leben der Wahrheit" (ebda.), „eigenes Leben des Begriffs" (II, 41), „Rhythmus der Begriffe" (II, 47), „logisches Leben" (V, 245 f.)[1]). Das Dialektische ist das „Prinzip aller Bewegung, alles Lebens und aller Betätigung in der Wirklichkeit" (VI, 152), „das Prinzip aller natürlichen und geistigen Lebendigkeit überhaupt" (III, 44). Das Denken ist als dialektisches, als spekulatives an sich selbst irrational, d. h. überverständig, weil es l e b e n d i g ist: es ist das sich denkende Leben. Deshalb läßt sich das Wahre nicht in einem Satze aussprechen, sondern nur im System, d. h. in der Folge der Sätze, in ihrem Zusammenhang, der als solcher selbst kein Satz ist, sondern die durch alle Sätze hindurchgehende, sie setzende, sie entgegensetzende und sie zusammensetzende T ä t i g k e i t , in der sich der Geist, das „Sein und Wesen" dessen, was in den Sätzen ausgesprochen wird, betätigt. Das System

1) Wie irrational (im Sinne des Verstandes) das ist, was Hegel Begriff nennt, kann folgender Satz aus der Philosophie des Rechts erläutern: „Das Wahre und Spekulative . . . ist es, in welches einzugehen der Verstand sich weigert, der immer gerade den B e g r i f f das U n b e g r e i f l i c h e nennt" (VIII, 43). Vgl. Enzyklop.[3] § 231: „Auch hier [bei den mathematischen Irrationalitäten] tritt wie sonst häufig an der Terminologie die Verkehrung ein, daß was rational genannt wird, das Verständige, was aber irrational, vielmehr ein Beginn und Spur der Vernünftigkeit ist" (VI, 404).

ist das „geistige Band", das die Teile nicht nur äußerlich verbindet, sondern das sich in ihnen zum Ganzen organisiert. Die „Bewegung der reinen Wesenheiten macht die Natur der Wissenschaftlichkeit überhaupt aus. Als der Zusammenhang ihres Inhalts betrachtet, ist sie die Notwendigkeit und Ausbreitung desselben zum organischen Ganzen" (II, 27). Die Teile, als Sätze, aus dem Zusammenhang herausgenommen, sind unwahr, weil sie dann als bloße Fest-stellungen erscheinen, die den Inhalt töten. Wenn Fichte gesagt hat, daß sich das göttliche Selbstbewußtsein nicht denken lasse, wenn Schelling erklärt hat, daß die Sprache versage, sobald sie das Absolute ausdrücken will, so nimmt Hegel diesen „Irrationalismus" in sein System auf. In der Tat: das Absolute läßt sich in keinem Gedanken, in keinem Ausdrucke festhalten oder bezeichnen, denn es ist nirgends, weil es überall ist, es ist das Nichts, weil es das Sein ist; es ist unaussprechlich, weil es das Aussprechen selbst, es ist in keinem Gedanken ausdenkbar, weil es das Denken selbst ist. Es läßt sich nicht und von ihm läßt sich nichts aussagen, weil es sich nicht festhalten läßt. Aber in allem, was ausgesagt wird, sagt es sich selbst aus; in allem, was festgestellt wird, stellt es sich selbst fest und geht über sich als das Festgestellte hinaus zu Anderem und Anderem, denn es ist das „Leben des Ganzen" (II, 4).

Tiefer kann man das rationale Denken, das Aus-sagen, wohl nicht entwurzeln, als Hegel es tut, indem er den „Dogmatismus der Denkungsart" bekämpft, der nichts anderes ist „als die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat ist, oder auch der unmittelbar gewußt wird, bestehe" (II, 31). Die Urzelle des spekulativen Denkens ist nicht der Satz, sondern ein System von drei Sätzen, wie es durch die Grundsätze der Wissenschaftslehre vorbildlich dargestellt worden ist; dieses System entwickelt sich aus Setzen und Entgegen-setzen zum Sich-Setzen oder zur Reflexion des Gesetzten in sich selbst. Das Setzen und Ent-

gegen-setzen läßt sich allenfalls in Sätzen ausdrücken, in Bejahung und Verneinung desselben Urteilsgefüges: das Ich setzt sich und: das Ich setzt das Nicht-Ich, aber die Vereinigung beider, die aus ihrem Zusammenprall resultiert, ist als dritter Satz nur zu verstehen, wenn zugleich die Bewegung aller drei Sätze, ihr System, in ihm gedacht wird, denn der dritte Satz ist das Ganze seiner selbst als des ersten und seines Gegen-satzes als des zweiten, und er ist dieses Ganze als die Bewegung, die sich durch das Setzen des ersten, das Entgegensetzen des zweiten und das Zusammensetzen beider im dritten hindurch vollzieht [1]). Als Satz (das Ich setzt sich, indem es das Nicht-Ich setzt oder Ich ist Nicht-Ich) widerspricht er sich selbst, aber in diesem Sich-Widersprechen spricht sich gerade das Sich-Setzen, das Sich-Aussprechen aus, das in dem Satze: das Ich setzt sich selbst (oder in der Formel Ich = Ich) nicht wahrhaft zum Ausdruck gelangt, weil der Satz das Sich-Setzen zum Gesetzten macht, zum Produkt oder Resultat der über das Sich-Setzen reflektierenden Reflexion, — während das Sich-Setzen doch gerade das Produzieren seiner selbst, das Aus-sich-Resultieren und Sich-in sich-Reflektieren aussagen will. Der Widerspruch hebt sich, sobald auf die Uneigentlichkeit des Satzes gesehen, und die Form des Satzes gesprengt wird; vielmehr: der Widerspruch bringt eben diese Uneigentlichkeit zum Vorschein und ist das die Satzform Sprengende. „Formell kann das Gesagte so ausgedrückt werden, daß die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt . . . durch den spekulativen Satz zerstört wird . . .“ (II, 49) [2]). „Daß die Form des Satzes aufgehoben wird, muß nicht nur auf unmittelbare Weise geschehen, nicht durch den bloßen Inhalt des Satzes [wie es der Intuitionismus und überhaupt jeder Irrationalismus tut,

1) Die Synthesis ist daher eigentlich keine Thesis und daher auch keine Syn-thesis, sondern sie ist das τιθέναι selbst, die Kantische „Selbsttätigkeit“, die Fichtesche „Tathandlung“.

2) Vgl. III, 91; V, 341.

der nicht das Denken selbst irrationalisiert]. Sondern diese entgegengesetzte Bewegung muß ausgesprochen werden; sie muß nicht nur jene innerliche Hemmung, sondern dies Zurückgehen des Begriffs in sich muß dargestellt werden. Diese Bewegung . . . ist die dialektische Bewegung des Satzes selbst. Sie allein ist das wirkliche Spekulative, und nur das Aussprechen derselben ist spekulative Darstellung" (II, 51).

Was die Spekulation „eigentlich" aussagen will, läßt sich in einem Urteile oder Satze nicht aussagen; jeder Satz über das Absolute ist ebenso wahr wie falsch, denn er enthält nur einen Teil der Wahrheit, nur eine Seite, ein Moment des Absoluten, das Wahre aber ist das Ganze. Jeder Satz ist wahr in seinem Zusammenhange, an seinem Orte, zu seinem „Teile"; er ist falsch in seiner Absolutheit, in dem, was er „eigentlich" aussagt, in seiner Rationalität. Der Widerspruch hebt diese Absolutheit, diese Rationalität auf, er erzeugt die Kategorie der Limitation, der Beschränkung, der Teilung und Ein-teilung, die auch in der Wissenschaftslehre als die aus dem dritten Grundsatze entspringende Kategorie begriffen wurde. Der Widerspruch zerstört die Rationalität des Satzes und begründet dadurch den „spekulativen Satz"; in ihm zerstört sich vielmehr die Rationalität selbst auf rationale Weise, und deshalb drückt der Widerspruch auf rationale Weise das Ueber-rationale, das Dialektische aus; er ist das gegen sich selbst sich kehrende Rationale, das rationale Irrationale; da das Rationale überhaupt (wie sich später zeigen wird) das Negative schlechthin ist, so kann das Spekulative rational auch nur negativ, durch eine die Negativität des Rationalen selbst verneinende Negativität: durch den Widerspruch, ausgesprochen werden; eben dadurch wird aber zugleich das Positive frei, das nicht nur ein Ueber-Widerspruchvolles, ein Ueber-Gegensätzliches, sondern auch ein Ueber-Sätzliches, ein über den Satz ebenso wie über den Gegensatz Hinausgehendes ist.

Dieses Ueberrationale ist der Gegenstand der Hegelschen Philosophie, ist das, was sie „Begriff" nennt; die Dialektik ist die rational-antirationale Weise, in der sie es darstellt, in der es selbst sich ausspricht. Der Verstand trennt und verbindet in seinen Urteilen Subjekt und Prädikat, d. h. er hält zwei für ihn feste und unbewegliche Bestimmungen auseinander und fügt sie zusammen; er wird auf das Sich-Widersprechende dieses seines Tuns nicht aufmerksam, weil er nicht reflektiert, weil er nicht sein Tun, sondern das von ihm Gesetzte denkt. Das Gesetzte bleibt ihm das Fest-stehende, das Gegen-ständliche, um das er sich herum-, zwischen dem er sich hin und her bewegt. Solange er nicht das Ganze aller Bestimmungen zu umfassen trachtet, solange er dis-junktiv erkennt, bleibt er daher mit sich im Einklang; insofern erkennt er „empirisch" oder einzelwissenschaftlich. Wie es möglich ist, das Dis-jungierte, das Geschiedene zusammenzufügen, wie durch solches Tun die W a h r h e i t , die „Gegenständlichkeit" seines Urteilens entstehen kann, wird ihm nicht zum Problem; er verfährt d o g m a t i s c h. K a n t s „kopernikanische" Wendung vollzieht eine Drehung des Sehens; das Sehen sieht sich nach sich selber um; es sieht s i c h , und fragt sich, wie sein Sehen und das Gesehene sich zueinander verhalten, wie die Bewegung des Verknüpfens vereinbar sein kann mit der Unbeweglichkeit und Geschiedenheit des Verknüpften, wie durch das Verknüpfen des Geschiedenen, durch dieses subjektive Tun, die Wahrheit „über" das Verknüpfte, das Objektive erkannt, wie das Urteil selbst „objektiv" sein kann. Kant fragt nach der Möglichkeit der Erfahrung, nach der Möglichkeit synthetischer Urteile. Und die k r i t i s c h e Antwort, die er gibt, lautet: die miteinander verknüpften Bestimmungen sind im Verstande u r s p r ü n g l i c h verknüpft, er ist ihre „ursprüngliche Einheit", und deshalb hat der Verstand das Recht und die Fähigkeit, sie in sich zu trennen und wieder zu verknüpfen.

Diese Antwort ist jedoch unbefriedigend, weil sie selbst

wieder dieselbe Frage nach sich zieht, auf die sie Antwort geben will; weil sie über das Tun des Verstandes so urteilt, wie der Verstand über das Gesetzte. Die Antwort trennt und verknüpft nämlich das urteilende Subjekt und die Tätigkeit seines Urteilens so, als ob beide feste Beziehungspunkte wären, als ob die Tätigkeit des Verstandes eine gegenständliche, durch den Verstand setzbare, in einem Satze aussprechbare wäre. Es soll aber begriffen werden, wie es möglich ist, daß durch die Tätigkeit des urteilenden Subjekts die Beziehung zwischen Urteilssubjekt und Urteilsprädikat als eine objektive, d. h. den Bezogenen selbst zukommende gesetzt wird, daß m. a. W. Urteilssubjekt und Urteilsprädikat sich selbst zueinander so verhalten, wie sich das urteilende Subjekt verhält, indem es sie „objektiv" erkennt, — es soll begriffen werden, wie objektive Beziehung und subjektive Tätigkeit eines und dasselbe, nämlich das Wahre sein können. Es soll begriffen werden, daß die Tätigkeit des Sich-Bewegens um die Bestimmtheiten des Verstandes nicht eine zu der Beziehung dieser Bestimmtheiten hinzutretende, ihr äußerliche, neue Bestimmtheit ist (wodurch die Frage sich wieder erneuerte), sondern daß sie die Eigenbewegung der Bestimmtheiten selbst ist; denn nur wenn die Beziehungspunkte selbst sich voneinander trennen und sich miteinander verbinden, oder genauer: wenn die ursprüngliche Einheit der Punkte (d. h. der urteilende Verstand selbst) sich in die Punkte zertrennt und durch ihre Verknüpfung seine eigene Einheit wiederherstellt, ist das Urteil (diese Bewegung zwischen den Punkten) deren eigene, d. h. die objektive Beziehung derselben; — nur dann hat das Urteil Wahrheit.

Kant sieht zwar auf das Sehen zurück, aber er sieht im Zurückblicken nicht das Sehen als Sehen des Gesehenen, und das Gesehene nicht selbst als das Gesehene des Sehens, sondern er sieht Sehen und Gesehenes (oder auch Sehendes und Sehen) wie vorher das Gesehene und behandelt

sie wie Gegenstände des Verstandes, wie Punkte einer objektiven Beziehung, wie Urteilssubjekt und Urteilsprädikat.

Soll der empirische Satz reflexiv begriffen werden, so muß Kants „ursprüngliche Einheit" als ein Urteilssubjekt gedacht werden, das die Beziehung der Verstandes-Gesetztheiten in seiner eigenen Bewegung ausdrückt; es muß als Urteilssubjekt und zugleich als Subjekt des Urteilens, als das über sich selbst urteilende, sich selbst setzende Urteilssubjekt verstanden werden. Diese Forderung ist aber im Sinne des Verstandes unerfüllbar; das Urteilen ist kein Urteil, das Setzen kein Satz; das Urteilssubjekt, das zugleich Subjekt des Urteilens ist, das sich selbst in Subjekt und Prädikat eines Urteils zerteilt und durch Selbst-Bewegung die Zerteilten in sich wieder verknüpft, d. h. die Selbst-Zerteilung aufhebt, ist sowohl Urteilssubjekt wie Urteilsprädikat und weder das eine noch das andere. Was gefordert wird, ist sich widersprechend, ja es ist wider das Sprechen, es ist (in einem Satze) unaussprechlich ebensosehr wie unausdenklich. Und dennoch ist die Forderung unabwendbar, ist das Geforderte das begriffene Wahre. Kant wird sich der Irrationalität dieser Forderung und ihrer Erfüllung nicht bewußt, weil er in seiner transzendentalen Analytik die Reflexion nur als ein Trennen versteht; so kann er meinen, dem Widerspruche zu entgehen, der aus der Vereinigung der Getrennten im Urteile erwächst. Und doch beruht die transzendentale Deduktion auf dieser Vereinigung; sie spricht das Spekulative in dem Satze aus: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung" (Kr. d. r. V. B. 197). Durch dieses „Zugleich" wird die Identität des Unterschiedenen behauptet, wird die „ursprüngliche Einheit" als in sich entzweite gesetzt; die innere Dialektik des Satzes aber versteckt sich in dem harmlos scheinenden „Zugleich" und wird von Kant nicht entwickelt [1]).

1) Vgl. hierzu die Ausführungen in Bd. I, 84 ff., 116 ff., 142 ff.

Fichte bringt die verborgene Dialektik ans Licht, aber er bemerkt nur das Negative des Widerspruchs, weil er auf dem Standpunkte des Verstandes verharrt, weil er daran festhält, daß die spekulative Vereinigung in einem Satze vollzogen werden müßte, wenn sie überhaupt vollzogen werden könnte. Da er einsieht, daß ein solcher Satz undenkbar ist, verzichtet er auf die Problemlösung. Konsequenter als Kant erkennt er, daß die Analysis, die Trennung unzureichend ist, erklärt aber ein Hinausgehen über die Trennung für unmöglich, für nur gefordert. Zwar vereint die Erfahrung das Getrennte, sie urteilt synthetisch; aber die produktive Einbildungskraft, die dieses Wunder vollbringt, bleibt sich selbst unbegreiflich, weil ihr Begriff Unvereinbares in sich vereinigt; sie betätigt sich, indem sie die Bilder der Erfahrung produziert, aber sobald sie auf dies ihr Produzieren, auf sich selbst reflektiert, zersetzt sie sich in entgegengesetzte Bestimmungen, die kein Urteil, kein Satz wieder zur Einheit zurückzubringen vermag [1]). Deshalb sagt Fichte von dem „ursprünglichen höchsten Urteil", daß in ihm „die Stelle des Prädikats für die mögliche Bestimmung des Ich ins Unendliche leer gelassen wird" [2]). Das höchste Urteil läßt sich sozusagen nur in einem halben Satze aussprechen, in einem Satze, den der Verstand halbiert hat, und den er als ganzen nicht wiederherzustellen vermag. Wenn Fichte diese Unfähigkeit als Schranke des endlichen Denkens bestimmt, so setzt er voraus, daß ein unbeschränktes Denken, ein unendlicher Verstand das halbierte Urteil ergänzen, zum Subjekt das Prädikat hinzufügen könnte; deshalb ist ihm die Dialektik nur Dialektik des beschränkten Denkens, jenseits deren der undialektische Verstand sein Recht behauptet. Fichte bleibt, wie Kant, in dieser Hinsicht Rationalist.

Erst Hegel sieht, daß jenes höchste Urteil überhaupt kein Urteil mehr sein kann, daß die Dialektik durch die Di-

1) Vgl. oben Bd. I, 451 f.

2) I, 116. Vgl. oben Bd. I, 434.

vergenz von endlicher Urteilsform und unendlichem Urteilsinhalt entsteht, und daß sie daher die dem Inhalt allein angemessene Form des Denkens ist: die absolute Denkform des Absoluten [1]). Das Absolute ist, im Urteil ausgesprochen, prädikatlos, weil es in allen seinen Prädikaten Subjekt ist, weil es sich selbst in seinen Prädikaten prädiziert, aussagt. Die Stelle des Prädikats bleibt also nicht leer, nur wird sie nicht durch ein Prädikat im Sinne des Urteils erfüllt. Alle Bestimmungen des Denkens werden zu Prädikaten des Absoluten, die jedoch eben deshalb nicht als Urteilsprädikate von ihm ausgesagt werden können. In der Vorrede zur Phänomenologie beleuchtet Hegel diesen dialektischen Sachverhalt. „Das Bedürfnis, das Absolute als Subjekt vorzustellen, bediente sich der Sätze: Gott ist das Ewige oder die moralische Weltordnung oder die Liebe usf. In solchen Sätzen ist das Wahre nur geradezu als Subjekt gesetzt, nicht aber als die Bewegung des Sichinsichselbstreflektierens dargestellt. Es wird in einem Satze der Art mit dem Worte: Gott, angefangen. Dies für sich ist ein sinnloser Laut, ein bloßer Name; erst das Prädikat sagt: was er ist, ist seine Erfüllung und Bedeutung; der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen. Insofern ist nicht abzusehen, warum nicht vom Ewigen, der moralischen Weltordnung usf., oder wie die Alten taten, von reinen Begriffen, dem Sein, dem Einen usf., von dem, was die Bedeutung ist, allein gesprochen wird, ohne den sinnlosen Laut noch hinzuzufügen. Aber durch dies Wort wird eben bezeichnet, daß nicht ein Sein oder Wesen, oder Allgemeines überhaupt, sondern ein Insichreflektiertes, ein Subjekt gesetzt ist. Allein zugleich ist dies nur antizipiert. Das Subjekt ist als fester Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädikate angeheftet sind, durch eine Bewegung, die dem

1) „Dies ist . . . das Unmögliche und Ungereimte, in dergleichen Formen, wie ein positives Urteil und wie das Urteil überhaupt ist, die Wahrheit fassen zu wollen" (V, 30).

von ihm Wissenden angehört, und die auch nicht dafür angesehen wird, dem Punkte selbst anzugehören; durch sie aber wäre allein der Inhalt als Subjekt dargestellt" (II, 18).

Man könnte daher von dem „höchsten Urteil" (das nach Hegel zum „Urteil" der Philosophie überhaupt, d. h. zum System wird) auch sagen, daß die Stelle des Urteils s u b j e k t e s in ihm leer bleibe, weil es sich aus lauter P r ä d i k a t e n zusammensetze. In der dialektischen Bewegung geht das „ruhende Subjekt selbst zu Grunde; es geht in die Unterschiede und den Inhalt ein, und macht vielmehr die Bestimmtheit, d. h. den unterschiedenen Inhalt wie die Bewegung desselben aus, statt ihr gegenüber zu bleiben" (II, 48). Aber diese Prädikate hören ebenso auf Urteilsprädikate, d. h. ruhende Beziehungspunkte zu sein, die das urteilende Subjekt mit dem Urteilssubjekt verknüpft. „Der Inhalt ist somit in der Tat nicht mehr Prädikat des Subjekts, sondern ist die Substanz, ist das Wesen und der Begriff dessen, wovon die Rede ist" (ebda.). Das System als „höchstes Urteil" verliert die Form des Urteils; es kann sich aber nur aus Urteilen als seinen Gliedern zusammensetzen. Diese werden eben deshalb d i a l e k t i s c h e U r t e i l e, d. h. Urteile, die sich als solche aufheben, deren Inhalt ihre Form zersprengt, indem er sich bewegt. Am reinsten durchgeführt hat Hegel diese Dialektik in dem System der Logik, — seiner eigensten und eigentümlichsten Schöpfung.

II. Die Logik als Grundlage der Philosophie des Geistes.

K u n s t , R e l i g i o n u n d L o g i k.

Hegels Logik ist wohl das größte Gedankenkunstwerk, das je geschaffen worden ist. Wenn schon Fichte gesagt hatte, daß die Grundideen der Wissenschaftslehre „in jedem, der sie studiert, durch die schaffende Einbildungskraft selbst hervorgebracht werden müssen", und daß es von diesem Ver-

mögen abhänge, „ob man mit oder ohne Geist philosophiere“ [1]), wenn Schelling erklärt hatte, „der eigentliche Sinn“, mit dem die Transzendentalphilosophie aufgefaßt werden muß, sei der ästhetische, so gibt doch erst das System Hegels diesen Aeußerungen ihre logische Rechtfertigung und ihre spekulative Deutung [2]). Nur wenn das Denken selbst schaffende Einbildungskraft ist, und die schaffende Einbildungskraft im Denken ihrer selbst gewiß wird; nur wenn der Gegenstand des Denkens: der Begriff, sich selbst erschafft; nur wenn der schaffende Geist das „Sein“ und „Wesen“ der Dinge ist, und wenn eben dies „Sein“ und „Wesen“ im Denken sich selbst begreift oder „Begriff“ wird, ist Fichtes Ausspruch berechtigt. Und nur wenn der schaffende Geist, der das Kunstwerk erzeugt, und der denkende, der sich selbst im Sein und Wesen der Dinge begreift, trotz ihrer Verschiedenheit doch ein und derselbe Geist sind; nur wenn dem Denken die ästhetische Anschauung des Seins und Wesens der Dinge nicht bloß als intellektuelle Anschauung zu Grunde gelegt wird, sondern in ihm selbst als wirksam sich erweist; nur wenn der Logos an und in sich selbst sein Einssein mit dem künstlerisch schaffenden Geiste zu offenbaren weiß; nur wenn die Begriffe der Logik, die Kategorien des Verstandes ihre Herkunft aus diesem Geiste selbst bezeugen, wenn jede einzelne Denkbestimmung ihr Geist-Sein von sich selber aussagt, darf die Philosophie mit gutem Gewissen davon sprechen, daß der „Sinn“, mit dem sie aufgefaßt sein will, derselbe sei, wie der ästhetische.

Bei Schelling blieb dieser Ausspruch nur ein kühnes Gleichnis; er bedeutete, recht besehen, nicht den Triumph,

---

1) Siehe oben Bd. I, 478.

2) Uebrigens knüpfen Schelling und Hegel in dieser Beziehung an Leibniz an; zahllos sind die Stellen in Leibniz' Schriften, die das Universum ein Kunstwerk nennen, ja, der Zentralbegriff der Leibnizschen Philosophie, die prästabilierte Harmonie, ist selbst ästhetischer Herkunft.

sondern den Verzicht des Erkennens der Wahrheit; denn nicht das Denken, sondern die Kunst allein sollte nach seiner Meinung das Höchste leisten können; nicht der Begriff, sondern vielmehr die begrifflose ästhetisch-intellektuelle Anschauung sollte der Wahrheit gewiß werden [1]). Hegel ernüchtert die Begeisterung, die aus Schellings Worten herausklingt, aber gerade dadurch wahrt er ihr Recht; in seiner Logik schafft er dem ästhetischen Idealismus das gute Gewissen; sie soll zeigen, daß der Logos es mit dem Genius der Kunst aufnehmen kann, daß in ihm selbst dieser Genius arbeitet; daß der Begriff nicht bloß die Einheit der Anschauung zerstört, sondern daß er sie, tiefer gesehen, an und in sich selbst wiederherstellt; — gerade dadurch, daß er ihre Zerstörung an sich selbst erfährt und begreift, dadurch, daß er sich selbst

1) In den Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums finden sich allerdings einige vielleicht durch Hegel inspirierte Andeutungen, die auf Hegels dialektische Logik vorausweisen: „Ohne dialektische Kunst ist keine wissenschaftliche Philosophie! Schon ihre Absicht, alles als eins darzustellen und in Formen, die ursprünglich dem Reflex angehören, dennoch das Urwissen auszudrücken, ist Beweis davon. Es ist dieses Verhältnis der Spekulation zur Reflexion, worauf alle Dialektik beruht" (V, 267). Während Schelling sonst die Reflexion vom intellektuellen Anschauen und damit vom spekulativen Wissen ausschließt, räumt er ihr hier auffallenderweise einen Platz innerhalb des letzteren ein. Aber noch mehr; er postuliert geradezu die Idee einer Logik, die derjenigen Hegels nahe kommt: Wenn die Logik „eine Wissenschaft der Form, gleichsam die reine Kunstlehre der Philosophie sein sollte, so müßte sie das sein, was wir oben unter dem Namen der Dialektik charakterisiert haben. Eine solche existiert noch nicht. Sollte sie eine reine Darstellung der Formen der Endlichkeit in ihrer Beziehung aufs Absolute sein, so müßte sie wissenschaftlicher Skeptizismus sein: dafür kann auch Kants transzendentale Logik nicht gehalten werden" (ebda. 269). Im Fortgange spricht sich dann freilich keine große Hochachtung vor der Idee der Logik aus. Ueber die auch in den angeführten Sätzen verbleibende Differenz zwischen Schelling und Hegel vgl. oben 165 und 182. Schelling faßt nur die negative, „skeptische" Seite der Dialektik ins Auge und sieht nicht die positive, synthetisierende.

durch sich selbst zerstört und diese Zerstörung als Selbstzerstörung erfährt und begreift, stellt der Begriff sich selbst, stellt er die Einheit der Anschauung in sich selbst wieder her. Hegels Logik zieht den ästhetischen Idealismus vor den Richterstuhl des Logos; dadurch erst verwandelt er ihn aus Rhetorik und Phrase in Wissenschaft, gibt er dem, was bei Schelling nur Programm und Postulat gewesen war, Gestalt und Wirklichkeit, der verschwebenden Idee einen gediegenen Leib. Ist das Sein und Wesen der Dinge in Wahrheit so, wie die Kunst es darstellt, dann muß sich dies zunächst an den reinen Begriffen, im Herzpunkte des Denkens, zeigen; das Wissen davon kann und darf nicht außerhalb des Denkens bleiben, denn dann bliebe es ein äußerliches und damit ein unwahres Wissen, ein Wissen, das sich selbst äußerlich, das mit sich im Widerstreite wäre, — im Grunde kein Wissen, sondern ein bloßes Ahnen, Schwärmen und Dichten.

Nicht die Kunst, sondern die Logik muß das „Organon" der Philosophie werden; in ihr muß sich das Denken das sichere Fundament gründen, auf dem sich das System aufbauen kann; denn das System ist ein Gedankengebäude, ein Gedankenkunstwerk. Daß dies Kunstwerk nicht nur ein Kunstwerk, daß es nicht nur ein Erzeugnis der ästhetischen Einbildungskraft, sondern zugleich Werk des denkenden Geistes, Erkenntnis der Wahrheit ist, dies kann nur die Logik erhärten. In ihr allein kann sich die „prästabilierte Harmonie" zwischen Wirklichkeit und Kunstwerk, zwischen Philosophie und Kunst, zwischen Reflexion und intellektueller Anschauung aus einem bloß ästhetischen Begriffe in einen logischen verwandeln; in ihr allein kann aus dem Gleichnisse Erkenntnis, aus der Ekstase Methode werden. Das Denken muß es selbst an den Tag bringen, daß sein Inhalt wie seine Form im Einklange steht mit der ästhetischen Anschauung, daß dieser Einklang gerade nur dann vernehmbar wird, wenn es streng in sich selbst

verharrt und nur sich selbst vernimmt; das Denken muß kritisch sein und bleiben, wie es das Denken der Vernunftkritik und der Wissenschaftslehre war, es muß vollen Ernst machen mit dieser Kritik und Selbstkritik, — gerade dann wird sich jene prästabilierte Harmonie als Resultat ergeben. Denn die ästhetische Anschauung ist nicht eine dem Denken fremde, vor dem Denken antreffbare oder zu dem Denken von außen hinzutretende, sondern sie ist die eigene Anschauung des Denkens selbst. Wer das Ganze nicht als ein Ganzes, das All nicht als All, als Kosmos ästhetisch-intellektuell anzuschauen vermag, der vermag auch nicht philosophisch zu denken; der wird im besten Falle an dem All denkend herumtasten, jetzt diese, jetzt jene Bestimmung als die maßgebliche, die beherrschende, die absolute, d. h. eben die all-bedeutende herausgreifen, aber er wird niemals das All selbst umgreifen und als Begriff denken; er wird niemals dem Ganzen gerecht werden und aus dem Ganzen Bestimmung für Bestimmung herausstellen. Nur das All der Bestimmungen, nur das Ganze der Kategorien ist der Begriff, der Inbegriff, der Logos. Die ästhetische Anschauung, das Kunstwerk selbst wäre nicht möglich, sie wären bedeutung- und sinnlos, wenn das All nicht auch logisch ein All, wenn nicht der Logos selbst ein Ganzes wäre. Das Denken vermöchte niemals die Bedeutung und den Sinn der Kunst zu fassen, wenn es nicht vorher diese selbe Bedeutung, diesen selben Sinn in sich selbst erfaßt hätte; auch das Denken der Kunst dringt in Sein und Wesen der Kunst nur ein, weil in ihm die Kunst sich ihrer selbst denkend bewußt wird, weil Kunst und Philosophie wesentlich identisch sind.

Aber nicht nur Kunst und Philosophie, sondern auch Religion und Philosophie sind wesentlich identisch; Kunst und Religion reichen sich in der Philosophie die Hand zum Bunde, sie durchdringen sich in ihr: die Philosophie ist eben diese Identität der höchsten Gegensätze des Geistes. Auch dafür bietet die Logik und nur die Logik die letzte Ge-

währ. Nur wenn das All sich in der Logik nicht bloß als All, sondern zugleich als das Selbst aller Bestimmungen darstellt, wenn der Logos nicht bloß als Kunstwerk, sondern zugleich als schöpferische Persönlichkeit begriffen wird, die in der Fülle ihrer Gedanken sich selbst begreift, deren positive und aktuelle Unendlichkeit in jedem einzelnen Gedanken zugleich sich begrenzt und entfaltet, sich setzt und aufhebt, wird die wesentliche Identität des in Kunst und Religion sich offenbarenden Geistes in ihrer logisch metaphysischen Wurzel sichtbar. Derselbe Geist, der Kunst und Religion aus sich hervorbringt, zeugt in sich die Kategorien der Logik; diese Selbigkeit muß an den Kategorien selbst sich bekunden. Das Sein und Wesen der Dinge und alle Bestimmungen, in denen es sich entfaltet, ist dasselbe, das die Religion als das Sein und Wesen Gottes vorstellt; der Logos ist dieselbe Persönlichkeit, die von der Religion Gott genannt wird; wäre es anders, so bräche die Welt, die Gott aus dem Nichts geschaffen, und diejenige, deren Kategorien die Logik erkennt, so bräche der Geist, in dem die Religion Gott, den Schöpfer der Welt anbetet, und derjenige, der als Logos diese Welt beherrscht und sich in ihr begreift, auseinander; die logisch erkannte Welt wäre nicht die von Gott geschaffene, Gott nicht ihr Schöpfer, wenn nicht, was die Religion über Gott und die Welt sagt, in den logischen Elementen seine Rechtfertigung und Bestätigung fände.

Die christliche Metaphysik vor Kant bediente sich bis Leibniz religiös-theologischer oder ästhetischer Sinnbilder, um das Verhältnis von Gott und Welt auszusprechen. Hegel entdeckt den Ursprung dieser Bilder in den einfachen Begriffsmomenten der Logik; er ist der erste, der die Vorstellungen in Begriffe verwandelt. Die Philosophie bedarf der theologischen Deutung nicht, um Metaphysik zu werden; sie wird vielmehr als Logik zum Fundament der Theologie selbst, denn der Logos der Theologie, der Logos des Johannes, ist der Logos der Logik: der Logos kann

überall nur einer und derselbe sein. Er ist aber erst dort kritisch gesichert, wo er sich selbst begreift, wo er Begriff, Wissen seiner selbst wird; und er ist Wissen seiner selbst nur, insofern er sich selbst in seinem Inhalt und seinen Inhalt in sich selbst begreift. Aber wiederum darf dieses Einssein von Inhalt und Form, von Denkbestimmung und Denkbewegung, von Denkgegenstand und Denktätigkeit nicht bloß postulierte Idee, — das Wissen dieses Einsseins darf nicht bloß ein dem System zu Grunde gelegter Glaube bleiben, sondern es muß sich an jedem einzelnen Denkinhalt, jeder einzelnen Bestimmung bewahrheiten.

Logik und System.

Fichte hatte damit begonnen, über die Philosophie zu philosophieren, die erkenntnistheoretische Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung auszudehnen auf die nach der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt. Aber die Frage wurde so gestellt und die Antwort so gegeben, wie durch Kant Frage und Antwort nach der Möglichkeit der Erfahrung. Nicht wie das sich setzende Ich sich selbst erkennen, sondern wie es erkannt werden kann, fragt die Wissenschaftslehre, und antwortet: nur als Ich-Erscheinung, als ein Ich, dem ein Nicht-Ich entgegengesetzt ist, und das durch die theoretische und praktische Grundhandlung diesen Zwiespalt zu tilgen, die Idee des Ich zu verwirklichen strebt. Aber wie kann das Ich, da es ihm nie gelingt, diese Aufgabe zu lösen, über sich als das den Zwiespalt wissende Ich reflektieren? Das ist nur möglich, wenn es in diesem Reflektieren trotz seiner Gespaltenheit ungespalten bleibt, wenn es trotz der Gegensätzlichkeit, die zwischen ihm selbst und dem Nicht-Ich besteht, sich als mit sich einig und in sich selbst entzweit weiß. Die Erkenntnis des Ich ist daher Erkenntnis nicht des erscheinenden im Gegensatze zum absoluten, sondern sie ist Erkenntnis des sich erscheinenden absoluten

Ich, Selbsterkenntnis desselben. Das sich erscheinende absolute Ich nennt Hegel Geist. Der Geist erkennt sich, indem er sich in drei Systeme auseinanderlegt, die den drei Grundsätzen der Wissenschaftslehre entsprechen: in das System des sich selbst setzenden, des sich den Nicht-Geist, die Natur, entgegensetzenden und des mit der Natur sich vereinigenden Geistes. Diese drei Systeme entsprechen zugleich den drei Teilen der Wissenschaftslehre [1]), dem grundsätzlichen, dem theoretischen und dem praktischen, wobei der theoretische von Hegel im Sinne Schellings als Naturphilosophie, der praktische als Philosophie der ideellen Reihe des Identitätssystems verstanden und aufgebaut wird.

An die Stelle des grundsätzlichen Teils rückt die Logik; in ihr begreift der Geist sich in abstrakter Absolutheit, oder er begreift sich als das abstrakte Ganze seiner selbst und der Natur. Die Logik ist selbst schon Philosophie des Geistes, „spekulative Philosophie" (II, 29). Dies wird meistens zu wenig beachtet. Man hält sich an den gewohnten Namen Logik und sieht in Hegels Logik eine Bearbeitung der unter diesem Namen bekannten Wissenschaft; aber man vergißt, daß diese Logik von vornherein als Teil des Systems angelegt wurde (III, 8 f.), und daß sie sich nur als Teil des Systems verstehen und würdigen läßt. Ihr Gegenstand ist ein Moment des Geistes oder der Geist als Moment seiner selbst, als Geist, der sich setzt, ohne sich sich entgegenzusetzen. Was aber von jedem Moment des Systems gilt, daß es nämlich für sich unselbständig ist, sich auflöst und in das ihm entgegengesetzte übergeht, das gilt auch von dem sich unmittelbar denkenden Geiste: dem Logos. Der Logos ist nur ein Moment des Geistes, das als solches der Ergänzung bedürftig ist. Die berühmte Frage nach dem Uebergange der Logik in die Naturphilosophie läßt sich daher nur beantworten, bzw. die von Hegel gegebene Antwort läßt sich nur verstehen, wenn man die Logik als Teil des Systems nimmt, wie

1) Vgl. oben Bd. I, 445.

sie genommen sein will. Die Logik fordert die Naturphilosophie zur Ergänzung, weil der Logos nur als Geist begriffen werden kann, wenn er sich als Natur sich entgegensetzt, sie aus sich „frei entläßt“ (IV, [6]353), so wie das Ich der Wissenschaftslehre sich „frei“ das Nicht-Ich entgegensetzt (der zweite Grundsatz ist seiner Form nach absolut!). Weil die Logik selbst Philosophie des Geistes ist, ist sie als Logik unvollständig [1]); der Geist beginnt in ihr seine Selbst-Bewegung, er legt in ihr den ersten der drei Schritte zurück, die zusammen ein Ganzes ausmachen, und von denen jeder an seinem Teil schon das Ganze ist. Die Logik muß als Teil des Systems spekulativ, d. h. dialektisch begriffen werden. Wer sie als selbständige Wissenschaft ansieht und fragt, wie man aus ihr in die Naturphilosophie kommt, mißversteht ihren spekulativen Sinn, der eben gerade in ihrer Unselbständigkeit, in ihrem Teil-Sein sich ausspricht.

Das Wort System bedeutet bei Hegel keine seinem Inhalte äußerliche Form; Hegels System will nicht bloß ein wissenschaftliches Ganzes sein; vielmehr ist der Geist sich selbst System und das System sich selbst Geist: das System ist das Absolute, weil das Absolute Geist ist. Die Logik als Teil des Systems ist daher ein Glied in dem organischen Ganzen, das selbst nur wahr, nur lebendig ist, sofern es an dem Leben des Ganzen, an dem Leben des Geistes Teil hat und sich zum Ganzen organisiert. Die Logik ist daher an ihrem Teil das System selbst, aber sie ist das System nur, sofern sie sich als Teil aufhebt. Das Verhältnis von Logik und Naturphilosophie ist daher selbst dialektisch, denn es ist systematisch. So wie sich das Absolute nicht in einem Satze aussprechen läßt, so läßt sich auch über die Logik nichts aussagen, das sich nicht widerspräche. Sie ist das Ganze und sie ist nicht

1) Am Ende der Philosophie begreift die Philosophie sich selbst, „das Logische [wird] so ihr Resultat als das Geistige . . .“ (Enz.[3] § 574; VII, 2. 468).

das Ganze, sie ist nur Logik und sie ist nicht nur Logik; in ihr begreift der Geist sich nur als Logos, und er begreift sich nicht nur als Logos sondern zugleich als Geist. Weil sich über die Logik als Teil des Systems nur widerspruchvoll reden läßt, eben deshalb hebt sie sich als Teil auf und kontinuiert sich in das System. Wenn der Geist an und für sich System ist, so muß er sich in sich und seinen Gegensatz zersetzen, er muß als drei-einheitlicher sich verwirklichen, als Logos, Natur und Geist. Aber sowohl der Logos wie die Natur sind selbst schon das Ganze, d. h. Geist. Wie der Logos zur Natur wird, — diese Frage beantwortet sich durch die grundsätzliche Dreigliederung des Geistes, weshalb Hegel dieses Werden auch nicht umständlich behandelt, sondern nur kurz ausspricht als etwas, das sich in seinem System von selbst versteht, weil es zu den Grundlagen desselben gehört, aus der Grund-setzung des Ganzen mit Notwendigkeit hervorgeht. Der Logos wäre nicht der Logos, er wäre nicht Geist, wenn er sich nicht als Natur, als Nicht-Logos sich entgegensetzte[1]). Mit der Logik ist die Natur- und Geistesphilosophie schon gegeben, — da das Ganze überhaupt ebensosehr vor den Teilen ist, wie es sich aus den Teilen organisiert, denn es ist Idee, die sich verwirklicht, Wesen, das sich erscheint.

Man ist gewöhnt, die Logik — wenigstens die formale Logik — als eine Wissenschaft aufzufassen, die sich mit den Formen, Regeln oder Gesetzen des Denkens beschäftigt, im Gegensatze zu denjenigen Wissenschaften, die einen „realen“ Inhalt haben. Auch Hegel unterscheidet sie von den „realen

1) Mit Recht sagt Hutchison Stirling: „It is mere misconstruction and misapprehension to ask, how the [Reason] passes into the [Nature] — to ask for the transition of the one into the other. What we have before us here is not mundane succession of cause and effect, . . . but it is the Absolute, that which is, and just so do we find that which is, constituted. That which is, is at once Reason and Nature, but so that the latter is but the other of the former“ (The secret of Hegel, I, 142).

Wissenschaften der Philosophie" (III, 9). „Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen" (III, 35). Das Prädikat der Reinheit scheint zu besagen, daß auch für Hegel die Logik das Denken in Abstraktion von den Denkinhalten, daß sie es m. a. W. nur als Denken oder als Nur-Denken betrachte, daß sie von allem abstrahiere, was dem Denken entgegengesetzt sei. Indem Hegel nun gleichzeitig behauptet, daß die Logik eine spekulative Wissenschaft, daß sie „die eigentliche Metaphysik" sei (III, 6), entsteht weiterhin der Schein, als ob Hegel das Denken zum Wesen der Dinge mache, als ob er die Welt aus dem „reinen Gedanken" ableite oder konstruiere oder in reine Gedanken „verflüchtige". So hat sich das Märchen von dem bis ins Aeußerste gesteigerten Intellektualismus, Panlogismus oder auch Rationalismus des Hegelschen Systems gebildet und bis in unsere Zeiten erhalten. Die bisherigen Ausführungen haben gegen dieses Vorurteil angekämpft; die Logik liefert kein Material, es zu stützen.

Wer begriffen hat, was Hegel unter Denken versteht, weiß, daß es für ihn ein Nur-Denken überhaupt nicht gibt, daß daher auch die Logik als das Reich des reinen Gedankens nicht das Reich des Nur-Gedankens sein kann. Das Denken ist immer mehr als Denken; diese Einsicht bringt erst zur Klarheit, inwiefern die Logik die „eigentliche Metaphysik" ist: sie hat eben diese Einsicht zu begründen und damit den Grund zu legen für die Philosophie des Geistes, die in Wahrheit als Ganzes selbst die Metaphysik ist. Das Denken ist in der Tat nach Hegel das Wesen der Dinge, aber nicht das Denken, welches die formale Logik meint, sondern dasjenige, welches seine Logik als dieses Wesen denkt; nicht ein den Dingen, ihrem Sein und Wesen, entgegengesetztes Denken, nicht die um die Dinge herum sich bewegende subjektive Tätigkeit, nicht das unter den sog. Gesetzen der formalen Logik stehende „bloße" Denken, sondern das spekulative, irrationale, dialektische, das zugleich sein eigener Inhalt und

die Selbst-Bewegung seines Inhalts ist, diese ebenso subjektive, wie objektive, ebenso logische, wie wirkliche Tätigkeit: das Leben ebenso des Begriffs, wie der Natur und des Geistes. Wenn Hegel die Logik zur Grundlage, zum ersten Teil des Systems macht und dem System so den Stempel des logischen Idealismus aufdrückt, so bekundet sich darin nur das Spekulative der Methode, die zugleich Methode des Erkennens und Weg der Selbstverwirklichung des Geistes, zugleich Reflexion und Tathandlung, zugleich theoretisch und praktisch ist. Der „Begriff" ist selbst der Logos. Daher gibt es nur einen Begriff, und dieser ist die „substantielle Grundlage" aller bestimmten Begriffe. Er ist „Gegenstand, Produkt und Inhalt des Denkens, und die an und für sich seiende Sache, der Logos, die Vernunft dessen, was ist, die Wahrheit dessen, was den Namen der Dinge führt" (III, 21). Der Logos ist das Absolute: „in ihrer Wahrheit ist die Vernunft Geist" (III, 7). Die Logik wird als Grundlage der Philosophie des Geistes zur Logik des Logos, zum „System der reinen Vernunft".

Formale, transzendentale und spekulative Logik.

Hegels Philosophie ist nicht logistisch, daher auch nicht panlogistisch, denn der Geist geht nicht im Logos, sondern der Logos geht im Geiste auf. Das Allumfassende, das *ἓν καὶ πᾶν*, ist der Geist, nicht der Logos. Der Logos ist selbst Geist, deshalb ist er mehr als der Logos. Hegel logisiert nicht die Welt, sondern er vergeistigt die Logik. Er gewinnt der Philosophie die Logik zurück; dies will es sagen, wenn er die Logik Metaphysik nennt. Hegel bricht mit der durch zweitausendjährige Tradition geheiligten und fest gewordenen Vorstellung, als ob die Logik eine Wissenschaft wäre, die sich aus dem Organismus der Philosophie, aus der Totalität ihres Denkzusammenhanges, aus dem System herausnehmen

und selbständig abhandeln ließe. Er kehrt mit dieser Neuerung zurück zu Plato, für den die Dialektik ein Glied des Wissenschaftsganzen war. Vielleicht ist dies die größte seiner Leistungen, jedenfalls ist es die revolutionärste, da sie alle Teile der Philosophie revolutioniert, keinen Gedanken unberührt läßt und bis ins innerste Mark eines jeden vordringt. Zwar ist nicht zu leugnen, daß Kant ihm darin vorausgegangen war, indem er an die Stelle der Ontologie die transzendentale Analytik, an die Stelle der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie die transzendentale Dialektik gesetzt und beide als transzendentale Logik zusammengefaßt hatte. Aber teils hinderte die Beschränkung, die Kant mit der Idee dieser Logik als einer Theorie der Erfahrung und einer Kritik des Verstandes verband, ihre Ausweitung zu einer Metaphysik des sich begreifenden Geistes [1]), teils hielt Kant daran fest, daß es neben der transzendentalen Logik eine formale gäbe, von der er rühmt, daß sie „seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen", und die ihm daher „allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein" schien (Kr. d. r. V., B. VIII). Und Kant leitet ausdrücklich diesen Vorzug der formalen Logik davon her, daß sie „von allen Objekten der Erkenntnis und ihrem Unterschiede zu abstrahieren" habe (ebda. IX), — also gerade aus demjenigen Motive, welches Hegel nicht mehr anerkennen kann [2]). Denn für Hegel gibt es überhaupt kein Denken, welches „von allen Objekten der Erkenntnis" abstrahierte. Kein nichterkennendes, „bloßes" Denken, vielmehr ist ihm das auf sich selbst reflektierende Denken der Logik ebenfalls ein objektiv-erkennendes, gegenständliches: aller Unterschied des Denkens liegt in den Unterschieden, in die das Denken

1) „Die kritische Philosophie machte zwar bereits die Metaphysik zur Logik, aber sie, wie der spätere Idealismus, gab . . . aus Angst vor dem Objekt den logischen Bestimmungen eine wesentlich subjektive Bedeutung . . ." (III, 37).

2) Vgl. hierzu Hegel V, 29 f.

selber sich auseinander setzt. Richtet sich das Denken nur auf sich selbst, sieht es von allen Objekten ab, die es sich entgegensetzt, so bleibt es selbst sich Objekt, d. h. es macht den von diesen Bestimmtheiten abstrahierenden Geist als Logos zu seinem Gegenstande: „am wenigsten ist es der Logos, was außerhalb der logischen Wissenschaft gelassen werden soll" (III, 21).

Das Denken, als „bloßes" Denken betrachtet, ist das Denken des Logos, d. h. das Denken des Geistes, sofern er sich noch nicht als Natur sich entgegensetzt, sofern er noch ganz bei sich, in sich oder an sich, — sofern er s i c h noch nicht Geist, d. h. noch nicht Bewußtsein (der Natur) und Selbstbewußtsein (des Geistes) ist. Der Logos aber ist „an sich" schon Natur und Geist, er ist das absolute Ich, das sich selber setzt und durch Tätigkeit hervorbringt. Die Logik kann von allen „Objekten" nur abstrahieren, sofern in ihr der Logos sich selber denkt: Logik ist Reflexion des Logos auf sich, ist reflektierendes Denken derjenigen Inhalte, die allem Denken überhaupt innewohnen, und die daher Formen alles Denkens genannt werden können. Auch die formalsten dieser Formen, — eben jene, die man für gewöhnlich als die formallogischen bezeichnet, — sind noch inhaltlich, insofern auch in ihnen der Logos sich selbst erfaßt, insofern das metaphysische, d. h. das objektiv-subjektive oder dialektische Wesen des Geistes auch in ihnen sich kundtut. Nichts kann überhaupt gedacht werden, das frei wäre von diesem Wesen, ja das nicht dieses Wesen selber wäre. In j e d e m Urteil, in j e d e m Begriffe, in j e d e m Schlusse prägt sich das Wesen des Geistes aus, daher auch in jeder „formallogischen" „Norm" oder „Regel". Es gibt keine von diesem Wesen unabhängige, keine „rein" logische Denkgesetzlichkeit, es gibt nur die Gesetzlichkeit des Logos selbst. Hegel dehnt den Kerngedanken der transzendentalen Logik Kants, daß die Bedingungen möglicher Erfahrung zugleich die Bedingungen möglicher Gegenstände sind, daß mithin alles Erfahrungs-

erkennen subjektiv und objektiv zugleich ist, auf alles Denken überhaupt, also auch auf dasjenige der formalen Logik aus.

Kant war sich niemals darüber klar geworden, daß die transzendentale Logik, die nicht (wie nach ihm die formale Logik) von allen Objekten (der Erfahrung) abstrahiert, eben deshalb eine Logik dieser Objekte, eine objektive Logik wurde: daß in ihr das Seiende (und nicht nur das erkennende Subjekt) logisch, d. h. auf eine nicht empirische Weise erkannt, daß in ihr eine Logik geschaffen wurde, die nicht nur Besinnung auf Formen des subjektiven Erkennens, sondern zugleich formale Erkenntnis der Objekte selbst bedeutete, — er war sich m. a. W. über den onto-logischen Charakter dieser Logik niemals klar geworden. Er hatte nicht gesehen, daß in dem Augenblicke, in dem die „Metaphysik", d. h. die Seinserkenntnis in Logik verwandelt wurde, diese neue, transzendentale Logik selbst den Charakter einer Metaphysik, eben einer logischen Metaphysik, einer logischen Seinserkenntnis erhielt, — daß sie aus einer von der Metaphysik getrennten („bloß" formalen) zu einer mit der Metaphysik wieder vereinten, inhaltlichen Logik wurde: zu einer Logik des Seins. Die Erfahrung, hatte Kant gesagt, ist möglich, weil das Seiende logisch bedingt ist; die transzendentale Logik, fügt Hegel hinzu, ist möglich, weil das Logische selbst seiend, „Moment" des Seienden ist, — weil die transzendentale Logik daher ebensosehr das Seiende, wie die Erfahrung das Logische erkennt. Beide erkennen dasselbe, nämlich das aus dem „bloß" Logischen und dem „bloß" Seienden Zusammengesetzte, das Synthetische: die Logik erkennt es formal, die Erfahrung material. Auf dieser Identität beruht die Möglichkeit sowohl der Logik wie der Erfahrung.

Es verhält sich aber mit der sog. formalen Logik in dieser Hinsicht nicht anders als mit der transzendentalen.

Die transzendentale Logik abstrahiert, genau so wie die formale, von allen (empirischen) *Unterschieden* der Objekte, die formale aber abstrahiert genau so wenig wie die transzendentale von *allen* Objekten überhaupt. Auch die „rein“ formalen „Regeln“ gelten für die *Objekte* und sind subjektiv nur bindend, weil sie zugleich Formen der Objekte, objektive Formen sind, — weil das Denken überhaupt, *alles* Denken (sofern es ein Denken und nicht ein bloßes Vorstellen ist) Objektivität besitzt, oder weil der Logos niemals ein bloß subjektiver, sondern überall zugleich ein objektiver und allein durch diesen Charakter der Subjekt-Objektivität eben Logos ist. Daß zwischen den sog. objektiven Formen, den Formen der (Erfahrungs-)Objekte, und den subjektiven, sog. formallogischen Formen (zwischen konstitutiven und reflexiven Kategorien, wie Windelband sagt) Unterschiede bestehen, übersieht Hegel nicht. Im Gegenteil arbeitet seine Logik diese Unterschiede heraus. Er leugnet nur, daß hinsichtlich der metaphysischen Dignität, hinsichtlich der Zugehörigkeit der Formen zum Logos überhaupt eine allen Zusammenhang durchbrechende Trennungslinie zu ziehen sei.

Ist einmal eingesehen, daß die Metaphysik in Logik zu verwandeln sei, wie Kant im Prinzip es eingesehen hat, dann besteht keine Berechtigung mehr, die formale Logik, wie die Tradition wollte, unangetastet außerhalb der neu gewonnenen metaphysischen Logik stehen zu lassen. Auch verträgt sich dies nicht mit Kants eigener Lehre, nach der die Kategorien von den Formen der Urteile abgeleitet, die transzendentallogische also auf die formallogische Reflexionserkenntnis gegründet wird. Kant schied zwar diese (in seiner Sprache „metaphysische“) Deduktion genau von der transzendentalen, — aber wirkt nicht die letztere auf die erstere zurück, erhalten nicht die Formen der Urteile durch eben diesen Zusammenhang selbst die Dignität transzendentaler Gegenstandsbedingungen? Mögen die sog. reflexiven Kategorien

noch so „abgeblaßt" und „verarmt" (Lask) [1]), mögen sie von den sog. konstitutiven noch so verschieden sein, dennoch drückt sich auch in ihnen die allen Formen gemeinsame Gesetzlichkeit des Logos aus.

Freilich konnte diese Hegelsche Einsicht erst zum Durchbruch gelangen, nachdem das Trugbild „unseres" Verstandes von Grund aus zerstört war. Zu dieser Zerstörung hat Fichtes Wissenschaftslehre, hat Schellings Naturphilosophie und Identitätssystem beigetragen; aber erst Hegel hat sie vollendet. Solange die Ansicht herrschte, daß „unser" Verstand die Objekte der Erfahrung logisch bedingt, daß Erfahrung durch das Zusammentreffen „unseres" Verstandes mit einem ihm gegebenen Stoffe entsteht, solange man annahm, daß nur durch dieses Zusammentreffen den Formen des Verstandes die Macht zuflösse, das Seiende zu beherrschen, solange konnte sich auch die Ueberzeugung erhalten, daß dieser unser Verstand, unabhängig von dem ihm gegebenen Stoffe — gewissermaßen lediglich sich selbst überlassen — nur für ihn geltende (reflexive, formal-logische) Formen erzeuge, nur ihn allein bindenden Regeln gehorche. So konnte Fichte noch 1801 (in seinem „Antwortschreiben an Herrn Professor Reinhold") schreiben, daß er die Logik für eine „nicht philosophische Wissenschaft" halte, und daß er „in der Philosophie noch so viel zu tun sehe, daß [er] auch bei dem längsten Leben kaum Zeit übrig behalten würde, um sie auf diese nicht philosophische Wissenschaft zu wenden" (II, 519) [2]); er konnte in Uebereinstimmung mit Kant erklären, daß die Logik auf das „gemeine Erkennen" unter Abstraktion „von allem Objekte desselben" reflektiere, und daß dieses Erkennen „nach der Abstraktion vom Objekte, nach gänzlicher Subjektivisierung [!], nicht einmal mehr ein Erkennen, als welches letztere immer subjektiv-objektiv ist", bleibe, sondern ein bloßes Urteilen werde. „Die Logik ist daher

1) Logik der Philosophie, 139 ff.

2) Ebenso schon 1794, vgl. I, 67 ff.

eine Theorie des Urteilens; der analytischen Bildung von Begriffen, Sätzen, Syllogismen" (ebda.). In dieser Meinung wisse er sich mit allen Logikern „von Aristoteles an bis auf diesen Tag" einig (II, 518). Ebenso war auch für Schelling die Logik eine bloße „Verstandeswissenschaft", die mit der Ideenlehre und ihrer philosophischen Erkenntnis nicht zu verwechseln sei [1]).

Und doch war Fichte es, der den Weg zur Vereinigung der formalen mit der transzendentalen Logik, den Weg zur spekulativen Logik Hegels bahnte, indem er in seiner Schrift Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre sagte, daß die Logik durch die Wissenschaftslehre „bedingt und bestimmt" würde (I, 68), und indem er lehrte, daß der formallogische Satz der Identität „von dem Satze der Wissenschaftslehre: Ich bin Ich abgezogen" und nur durch ihn zu begründen sei [2]). Aber weder Fichte noch Schelling vermochten sich von dem „zweitausendjährigen" Vorurteil zu befreien (wobei es dahingestellt bleiben mag, ob Aristoteles selbst dieses Vorurteil teilte; seine Metaphysik ist jedenfalls eine metaphysische Logik, die wie die Hegelsche in der Idee der *νόησις νοήσεως*

1) Vgl. oben 177. In den Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums nennt Schelling sie „eine der Philosophie direkt entgegengesetzte Szienz", „eine ganz empirische Doktrin" (V, 269). — Um der historischen Gerechtigkeit willen muß darauf hingewiesen werden, daß der Erste, der die Vereinigung von formaler und transzendentaler Logik nicht nur gefordert, sondern auch selber ins Werk gesetzt hat, Salomon Maimon war, dessen 1794 erschienener „Versuch einer neuen Logik" in vieler Hinsicht als Vorläufer der Logik Hegels zu bezeichnen ist. Ob dieses Werk unmittelbar auf Hegel gewirkt hat, entzieht sich meiner Kenntnis.

2) I, 69 f., ebenso in der Wissenschaftslehre von 1794: I, 98 f. Uebrigens folgt Fichte hier nur dem Beispiele Kants, der schon in der Kritik der reinen Vernunft anmerkt, daß „die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt [ist], an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und nach ihr die Transzendental-Philosophie heften muß . . ." (B. 134, Anm. Von mir gesperrt).

gipfelt)[1]. Beide hielten daran fest, daß es ein rein analytisches Denken gäbe im Gegensatze zum synthetischen sowohl der Erfahrung wie der Philosophie, ein Denken, dessen Prinzip die abstrakte Identität wäre, die „unendliche Wiederholbarkeit", wie Fichte sich ausdrückte (II, 511 u. ö.); ein Denken, das im Gegensatze zum Anschauen ein anschauungloses, objektloses, bloß subjektives wäre. Sie gingen zwar über Kant hinaus, indem sie sich zum Bewußtsein brachten, daß die philosophische Erkenntnis selbst auf Anschauung beruhe (intellektuelle Anschauung!) und deshalb reelle Erkenntnis sei und synthetischen Charakter trage, aber sie überwanden nicht völlig das Kantische Dogma, daß der Verstand ohne Anschauung leer sei, und daß seine Formen daher in Abstraktion von der Anschauung bloß seine Formen seien, auf die ebenso anschauunglos reflektiert werden könne: daß die Logik also auch als transzendentale formal sei.

Hegel erkennt zuerst, daß der Verstand der Verstand und nicht unser Verstand ist, daß seine Gesetzlichkeit sich nur insofern abstrahiert von allen Objekten denken lasse, als sie Gesetzlichkeit des Geistes ist, der sich selbst seinen Objekten entgegensetzt, sich selbst von den Objekten abstrahiert, sich selbst als Moment seiner selbst (nämlich als sich denkenden Verstand oder Logos) setzt. Hegel erkennt zuerst, daß die abstrakte, analytische oder formale Identität, dieser letzte Schlupfwinkel der nicht-transzendentalen Logik, dieses Prinzip des sog. nicht-objektiven, des „gänzlich subjektivisierten" Denkens selbst nur ein Moment der Selbstbewegung des Geistes, ein Moment des nicht-abstrakten,

---

1) Daß die Aristotelische Logik selbst metaphysisch und nicht formal im traditionellen Sinne ist, legt Nicolai Hartmann in seinem soeben erschienenen, auch für das Verständnis der Logik Hegels höchst bemerkenswerten Aufsatze „Aristoteles und Hegel" dar (Beiträge zur Philos. des deutschen Idealismus Bd. 3, Heft 1. Vgl. bes. S. 15 ff.). Wie und wo ich von Hartmanns Auffassung abweiche, geht aus meiner Gesamtdarstellung Hegels hervor.

nicht-analytischen, nicht-formalen, — ein Moment des konkreten Denkens ist [1]). Erst Hegel hebt die Gegensätzlichkeit von Verstand und Anschauung, Verstand und Gegenstand auf, und er vermag sie aufzuheben, weil er zugleich die Gegensätzlichkeit des endlichen und unendlichen Verstandes aufhebt, oder besser: weil er den Verstand selbst diese seine Gegensätzlichkeit aufheben läßt. Erst Hegel macht völlig Ernst damit, daß der Verstand ein transzendentales, d. h. ein subjektiv-objektives Prinzip ist und als solches ebensosehr Prinzip alles Denkbaren und Gedachten wie Prinzip des Denkens selbst, ebensosehr Prinzip des Konkreten wie des Abstrakten, des Gegenstandes wie des Erkennens. Erst Hegel lehrt, daß es kein Denken gibt, das nicht zugleich ein Erkennen wäre. Erst er beseitigt vollkommen das Ideal der absoluten Analysis [2]).

Die abstrakte Identität ist nicht Form „unserer" Reflexion, nicht Produkt „unserer" Abstraktion, sondern sie ist Form des „Wesens", Produkt seiner Reflexion in sich selbst. Sie ist wie jede Form des Denkens nicht bloß logisch, d. h. bloß abstrakt, bloß reflexiv, bloß entgegengesetzt jedem anderen Denkinhalte, bloße Denkform, sondern sie ist zugleich seiend, konkret, selbst Denkinhalt, eben weil sie nur Moment des Logos ist, weil sie sich nicht allein aus sich selbst, sondern nur aus dem Zusammenhange aller Denkformen begreift. Nur weil und sofern der Verstand sich selbst begreift, d. h. sich selbst in Denkmomente zerlegt und in diesen Momenten überall er selber bleibt, nur weil und sofern er nichts anderes ist als das durch die Momente hindurch sich bewegende, in ihnen sich auflösende und sich erhaltende Selbst, vermag er die abstrakte Identität als Moment seiner selbst zu isolieren; aber er vermag sie in dieser Isolation

---

1) Der von Hegel oft gebrauchte Ausdruck „konkreter Begriff" findet sich allerdings schon bei Maimon (Versuch einer neuen Logik, 32, 259 f.).

2) Vgl. oben Bd. I, 331, 553 f.

nicht festzuhalten, weil sie nur sie selbst ist im Zusammenhange der Momente, also nur dadurch, daß sie aus der Abstraktion heraustritt und aufhört zu sein, was sie ist: sich selbst widerspricht. Begreift der Verstand in der abstrakten Identität sich selbst, so muß gesagt werden, daß er durch dieses Sichbegreifen zugleich sich vernichtet; denn als abstrakte Identität vermag er sich nicht festzuhalten, weil er Verstand nur ist in der „Anwendung" dieser Denkform, weil er, indem er diese Form denkt, zugleich mehr denkt als sie: nämlich das, wovon er sie abstrahiert hat, und worauf er sie bezieht. Nur in diesem Mehr-Denken, in diesem Hinausgehen über sie (und sich selbst), in diesem Aufheben der Abstraktion, in diesem Beziehen des Abstrakten auf das Konkrete ist er er selbst. Er ist mithin mehr als abstrakter Verstand, mehr als das Isolierte und Festgehaltene, weil er das Abstrahieren, Isolieren, Festhalten selber ist: Tätigkeit, Aktion.

Die abstrakte Identität ist der Verstand, losgelöst von seinem Inhalte. Aber der Verstand ist nur Verstand *in* seinem Inhalte und der Inhalt nur Inhalt *im* Verstande. Dieses „in" hat den Sinn, daß der Verstand nur Verstand ist, sofern er *sich ausbreitet*, oder sofern er den *Inhalt*, der er ist, in *Inhalte* auseinander setzt, sich in Momente scheidet; diese Tätigkeit ist das Abstrahieren. Aber der Verstand bleibt in allem Abstrahierten und Abstrakten er selbst nur, indem er das Geschiedene wieder verknüpft, das Ausgebreitete wieder zusammenfaltet, die Inhalte als *seinen* Inhalt oder in den Inhalten *sich selber* denkt; und insofern er das tut, ist er mehr als abstrakte Identität, oder ist diese selbst mehr als sie selbst. In der Dialektik dieses Moments zeigt sich die *Irrationalität des Verstandes selbst*, sein Charakter logisch-seiend zu sein; in ihr zeigt sich, daß Denken niemals „bloßes" Denken, niemals bloß subjektive Tätigkeit ist, sondern immer zugleich Selbstbewegung des Gedachten. Deshalb gibt es keine formale Logik außerhalb der transzenden-

talen, und so wird die transzendentale zur spekulativen. Denn spekulativ wird die Logik dadurch, daß die der Objektivität entgegengesetzte Subjektivität des denkenden Verstandes nicht festgehalten, sondern dieser Gegensatz als antinomisch erkannt und durch die Dialektik des Denkens selbst aufgehoben wird.

Transzendentalphilosophie, Identitätssystem und spekulative Logik.

Die transzendentale Logik konnte nur solange den Schein wahren, unmetaphysisch, d. h. Logik des endlichen Erkennens, bloße „Erkenntnistheorie" zu sein, wie sie die formale Logik als eine unmetaphysische Logik des endlichen Denkens neben sich duldete und diese Logik zu ihrem Vorbilde nahm, was bei Kant offensichtlich der Fall war [1]). Der dialektische Irrationalismus stürmt dieses Bollwerk des Rationalismus, indem er den Verstand auf sei-

1) In seinem scharfsinnigen (allerdings „bloß" scharfsinnigen) Buche (Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie, Upsala 1912) sucht Phalén nachzuweisen, daß das Kantische Erkenntnisproblem den Kern auch der Hegelschen Philosophie bilde. Insoweit damit gesagt sein soll, daß Kants Erkenntnistheorie in ihrer Konsequenz zu Hegels Dialektik hinführt (a. a. O. 262 ff., 287 ff.), stimme ich Phalén bei. Indessen muß Phalén selbst einräumen, daß sich die Erkenntnistheorie dadurch in eine Metaphysik umbildet, da es „in dem eigenen Charakter des Erkenntnisproblems [liegt], daß es sich als erkenntnistheoretisch aufhebt" (a. a. O. 303). Indem Hegel die transzendentale in die spekulative Logik verwandelt, verliert mithin das Erkenntnisproblem den einseitigen „Charakter", der es — im Gegensatze zu dem der Metaphysik — zum Erkenntnisproblem macht, und insofern kann ich der These des Phalénschen Buches nicht beipflichten. Phalén sagt zwar: „daß Hegels Problem das metaphysisch-kosmologische ist, hebt somit nicht auf, daß es das erkenntnistheoretische ist, sondern bestätigt dies im Gegenteil" (292). Indessen muß hierauf aus dem Geiste Hegels geantwortet werden, daß allerdings das metaphysische Problem ebensosehr das erkenntnistheoretische „aufhebt". Soweit Hegel die Erkenntnistheorie bekämpft, meint er die nicht-spekulative.

nem eigensten Grund und Boden angreift und stürzt. In dieser Tat besteht die große Bedeutung der Hegelschen Logik. Im Gegensatze zu allen Irrationalisten vor ihm führt Hegel nicht neben dem Verstande ein den Verstand überbietendes Erkenntnisprinzip ein, sondern der Geist treibt den Verstand aus sich selbst heraus, er schlägt ihn mit seinen eigenen Waffen. Diesen Sieg vermag der Geist nur zu erringen, weil er die Macht des Verstandes voll anerkennt, aber in ihr zugleich seine eigene. „Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der wundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht. . . . Daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirklichen ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs" (II, 25 f.) [1]). Hegel entschleiert das Geheimnis des Logischen und Rationalen, indem er es als Moment des Geistes faßt. Er ist wohl der erste Denker, der gelehrt hat, das Wundersame in demjenigen zu erkennen, was gemeinhin für das Gegenteil des Wundersamen, für den Feind aller Wunder gehalten wird: im Verstande selbst. Nur weil er im Verstande das Wundersame sieht, darf er es wagen, das Wundersame schlechthin dem Begriffe zu unterwerfen: den Begriff für den Schlüssel zu erklären, der das Universum aufschließt.

Zwar knüpfte schon Fichte an den Satz A = A seine Wissenschaftslehre an, und Schelling baute auf ihn sein Identitätssystem; aber erst Hegel durchschaut ganz seine Problematik. Fichte erblickte in der Selbstsetzung des Ich die Voraussetzung für die formale Identität jedes beliebigen Denkinhalts; aber diese formale Identität machte ihn blind für die Dialektik, die in dem Satze Ich = Ich enthalten ist; er glaubte in ihm einen selbstgewissen und deshalb widerspruchlosen Grundsatz der Transzendentalphilosophie zu

1) Vgl. V, 49.

besitzen. Hegel kehrt das Verhältnis um: die in dem Satze Ich = Ich verborgene Dialektik wird für ihn zum Wesen des Logischen überhaupt, daher auch zum Wesen der formalen Identität. Wenn der scheinbar widerspruchloseste Satz, den es gibt, der Satz A = A, selber widerspruchvoll ist, — welcher andere Satz wäre es nicht? Er ist aber widerspruchvoll, denn er behauptet, daß sich das A von sich selbst trenne und doch das selbe, d. h. von sich ungetrennt bleibe, er verdoppelt das A, gerade um seine Unverdoppelbarkeit auszusprechen, er scheidet und unterscheidet, wo er das Unterschiedlose aussagt [1]). Man braucht daher gar nicht, wie Schelling meinte, bis zur absoluten Identität aufzusteigen, um die „Duplizität in der Identität" oder die „Identität in der Duplizität" anzutreffen: man begegnet dieser Antinomie schon in der formalen Identität. Man braucht nicht die Kunst zum Organon der Philosophie zu machen, um die spekulative Wahrheit zu finden: sie offenbart sich sehenden Augen schon im Logischen, in der Logik. Der ästhetische Idealismus wurzelt in dem der Logik. Man braucht sich nicht auf eine das Denken überschreitende intellektuelle Anschauung zu berufen, um zur ursprünglichen synthetischen Einheit hin zu gelangen; der schlichteste, einfachste, „analytischste", „logischste" Satz der formalen Logik trägt sie schon in sich: der Satz A = A. Er ist ein transzendentaler Satz, ein „synthetisches Urteil a priori".

Er ist synthetisch, weil sich das Ich = Ich in ihm verbirgt; das bedachte Schelling nicht, als er auf ihn sein Identitätssystem gründete. Schelling schmeichelte sich, die Transzendentalphilosophie, d. h. die Ichphilosophie, überwunden zu haben, als er sein System errichtete; und doch war die Grundlage desselben gerade das Prinzip des Selbsts: die Selbigkeit. Schelling entging es, daß seine absolute Identität nichts anderes als Fichtes Selbstsetzung

1) Der deutsche Ausdruck „ein und dasselbe" macht diese Trennung und Ineinssetzung sehr schön deutlich.

war, obwohl er doch selbst den Namen Vernunft für sie verwendete. Es entging ihm, daß der Satz A = A nur verständlich wird, wenn in ihm das Selbst als A oder das A als Selbst gedacht, weil in ihm das A als „mit sich selbst" identisch gesetzt wird. Schon die gemeine Sprache bezeichnet das Gewisseste, das Unwiderleglichste mit einem Ausdrucke, in dem die Gewißheit der Selbstsetzung enthalten ist: es ist ihr das „S e l b s t verständliche", dasjenige, was sich „von selbst" versteht. Aber dieses Selbstverständliche ist eben deshalb das Unverständliche, weil das Selbst sich durchaus nicht im gemeinen Sinne von selbst versteht, sondern das Problem aller Probleme, — freilich auch ihre Lösung ist. Diese schon Fichtes Wissenschaftslehre tragende Ueberzeugung verschafft sich in Hegels Logik erneut Geltung. Das A = A ist deshalb unverständlich oder besser unverständig, weil es mehr als verständig ist: weil in ihm der Unterschied sich ebenso sehr setzt, wie er sich aufhebt, weil der scheidende Verstand s i c h in ihm scheidet. Das aber, was zugleich sich scheidet und die Scheidung wieder verneint, ist eben das Selbst. Das Selbst ist nur, indem es aus der Entselbstung, aus der Entäußerung zu sich zurückkehrt; in der Bewegung, die es beschreibt, verleugnet es zugleich die Bewegung: es bewegt sich und bleibt doch unbewegt dasselbe. Das war es, was Schelling vergebens suchte: Bewegung in der Ruhe, Ruhe in der Bewegung [1]), — das Selbstverständlichste und Unverständlichste zugleich, das Rationalste und Irrationalste, das Abstrakteste und Konkreteste, das Logischste und Realste: das Wahre und das Wirkliche.

Die Identität verknüpft formale Logik und Transzendentalphilosophie; sie ist der abstrakteste Ausdruck für die Synthesis apriori. Die Selbigkeit ist ein Moment der Selbstheit, deshalb ist die Logik ein Moment der Philosophie des Geistes. In dieser Einsicht ist alle „transzendentale Deduktion der Kategorien" enthalten; da alles irgend Denkbare, alles Er-

1) Vgl. oben 177, 181.

kennbare „es selbst", d. h. mit sich identisch ist, und da das mit sich Identische, das Sichselbstgleiche das Sich-Setzende ist, so ist damit die Logizität und Geistigkeit alles Seins erwiesen; es ist erwiesen, daß in allem Gesetzten das Selbst es ist, welches sich setzt. Die abstrakte Identität ist die abstrakte Selbstsetzung, die eben deshalb, weil sie abstrakt ist, sich selbst widerspricht und insofern Negation ihrer selbst, Entgegensetzung ist. Das konkrete Selbst wider-setzt sich der abstrakten Selbstsetzung, es hebt das Gesetzte auf; zugleich aber setzt es sich mit dem Gesetzten identisch und wird nur durch diese Bewegung zum Selbst. Die abstrakte Selbigkeit vollendet sich in der konkreten Selbstsetzung. Die Identitätsphilosophie muß daher wieder zur Philosophie des sich setzenden Selbsts werden, sobald sie sich logisch, — sobald sie sich als Logik begreift; die Logik aber, identitätsphilosophisch gedacht, wird zur spekulativen, onto-logischen Logik.

Die Konkretion, so läßt sich auch sagen, macht das abstrakt gesetzte Selbst (das Kantische „Ich denke", welches „alle meine Vorstellungen [muß] begleiten können" oder das Fichtesche Ich = Ich) zum seienden; das seiende Selbst aber ist synthetisch-(konkret-)identisch, in ihm synthetisiert sich das Selbst mit dem Sein. Insofern das Selbst sich als seiend setzt, setzt es sich als das dem abstrakten (nicht-seienden, „bloß gedachten") Selbst Entgegengesetzte; es synthetisiert sich als das „bloß" Gesetzte mit sich als dem „bloß" Entgegengesetzten zu dem Selbst als dem Zusammengesetzten [1]). Nur durch diese Tätigkeit ist es seiendes Selbst. In dem Satze A = A wird das A als ein dem Selbst Entgegengesetztes, und zwar als ein „bloß" Entgegengesetztes, als ein Nicht-Selbst (oder Nicht-Ich) gedacht; aber zugleich wird es als Selbst

1) Das Wort Zusammensetzen soll hier und im Folgenden nur das συντιθέναι übersetzen, wird also von Hegels Polemik gegen die „zusammengesetzten" Begriffe (V, 54 f.) nicht berührt.

gedacht, als das mit sich selbst Identische, oder als sich setzend, sich entgegen- und sich zusammensetzend. Die Dreiheit der Setzungen spricht sich in dem einen Satze aus: A = A, in dem sie in der Dreiheit oder Dreieinigkeit von Subjekt, Prädikat und Kopula auftritt (denn das Gleichheitszeichen ist als das Band der Sichselbstgleichheit des Gesetzten und Entgegengesetzten zu verstehen). Das dem Selbst „bloß" entgegengesetzte A wird durch die Bewegung des Satzes A = A dem Selbst zurückgewonnen. In der Bewegung reflektiert das Selbst auf das A, d. h. es reflektiert auf sich selbst als das im Gesetzten Sichsetzende und rückverwandelt dadurch das A in sich selbst. Die Reflexion bringt zum Bewußtsein, daß in dem „bloß" Entgegengesetzten vielmehr das Selbst sich setzt und sich sich selbst entgegensetzt: dies ist der Sinn des „formallogischen", des „analytischen" Satzes der Identität, welcher sich eben dadurch als ein spekulativ-logischer, als ein synthetischer enthüllt. Das A hört auf „bloß" „es selbst" zu sein, es zeigt, daß es nicht „bloß" das Gesetzte und Entgegen-gesetzte, sondern zugleich das sich Setzende und sich sich Entgegen-setzende ist.

Dieser Zusammenhang läßt sich auch in dem Satze aussprechen: das Sein ist das Selbst, oder die Substanz ist Subjekt. Das Sein als das dem Selbst Entgegengesetzte ist ein solches nur als das vom Selbst Gesetzte und von ihm sich selbst Entgegengesetzte. Aber das Selbst ist das Sich-Setzende; setzt das Selbst das Sein sich entgegen, so setzt es zugleich sich in diesem Entgegen-gesetzten; entgegengesetzt ist das Sein dem Selbst nur, sofern das Sein selbst zugleich das Selbst und nicht das Selbst ist, oder sofern es sich selbst entgegengesetzt ist. Wäre das Sein nicht selbst das Selbst, so könnte es gar nicht als „es selbst" gesetzt und vom Selbst dem Selbst entgegengesetzt werden. Die Reflexion auf die Selbigkeit des Seins enthüllt seine Selbigkeit mit dem Selbst. Das Selbst kann auf das Sein nur re-flektieren, indem es

auf sich re-flektiert, d. h. durch das Sein hindurch zu sich zurückkehrt. Das Sein ist „es selbst“ nur in dieser Bewegung, in der es sich selbst setzt, sich sich selbst entgegen- und sich mit sich zusammensetzt. Diese Bewegung nennt Hegel Reflexion in sich selbst. Indem das Sein sich in sich selbst reflektiert, reflektiert das Selbst in ihm als Sein (als das Gesetzte im Gegensatze zu dem Sichsetzenden) auf sich selbst. Oder: das Selbst setzt sich selbst; so ist es zugleich das Gesetzte und das Setzende. In der Entgegensetzung gegen das Setzende ist es das Nicht-Sichsetzende: das Sein; aber das Nicht-Sichsetzende oder das Gesetzte ist zugleich selbst das Setzende: das Selbst. Das Sein ist sich selbst entgegengesetzt, weil und sofern es dem Selbst entgegengesetzt, und weil es nur „es selbst“ ist, sofern das Selbst sich in ihm sich entgegensetzt; es ist sich selbst entgegengesetzt, weil das Selbst sich selbst entgegengesetzt ist, nämlich als das Gesetzte dem Sichsetzenden. Der echte (spekulative) Sinn des Satzes: das Sein ist das Sein ist daher der Satz: das Sein ist das Selbst.

Dieser Satz gilt aber nicht nur vom Sein, sondern er gilt von allem, was mit sich identisch ist, d. h. von Allem. Alles ist Ich, so hatte Schelling gesagt, und diesen Satz dem Fichteschen: das Ich ist Alles entgegengehalten [1]). Hegel bringt den Fichteschen Satz wieder zu Ehren, indem er zugleich den Schellingschen aufrecht erhält. Alles ist es selbst, nur sofern es sich in sich reflektiert; und es reflektiert sich nur in sich, sofern es sich in sich zurückbewegt; aber nur das Ich vermag sich in sich zurückzubewegen, und so ist Alles = Ich, weil das Ich = Alles ist. Das Ich ist nur es selbst, weil es Alles ist, denn wäre es nicht zugleich Alles, wäre es nicht, was es als bloßes Ich nicht ist, so wäre es kein kontretes Selbst, so bewegte es sich nicht und reflektierte sich nicht in sich. Da es aber nur es selbst ist, wenn es Alles ist, so ist auch Alles nur Alles, wenn Alles

1) IV, 109. Vgl. oben 134.

das Selbst ist, d. h. wenn alles sich selbst bewegt, wenn alles sich in sich reflektiert. In Allem sich wiederzufinden oder sich durch Alles hindurch zu sich zurückzubewegen ist die Aufgabe der Philosophie, die so zur Selbst-Erkenntnis von Allem wird[1]). Alles erkennt sich selbst, indem das Selbst sich in Allem, Alles in sich erkennt; Alles reflektiert sich in sich selbst, indem das Selbst sich in sich reflektiert. Spekulative Erkenntnis ist möglich, weil das Selbst in dem zu Erkennenden sich mit sich vereinigt, weil dem Gegensatze von Erkenntnis-Subjekt und Erkenntnis-Objekt die „ursprüngliche synthetische Einheit" (wie Kant gesagt hatte) zu Grunde liegt, und weil diese Einheit nur als „Selbsttätigkeit" (Kr. d. r. V., B. 130), als Selbstbewegung wirklich ist, d. h. sich nur in der Tat der Selbst-Erkenntnis verwirklicht. Das Selbst des Geistes wird sich in allen Inhalten, in denen es sich verwirklicht, seiner selbst gewiß; daher ist der Prozeß seiner objektiven Selbst-Verwirklichung zugleich der Prozeß seiner subjektiven Selbst-Erkenntnis; denn der Geist verwirklicht in Sein, Dasein, Leben, Wollen und Erkennen ein und denselben Zweck: sich seiner selbst zu vergewissern, zur Gewißheit seiner selbst, — zur Gewißheit des absoluten Wissens zu gelangen.

III. Die methodische Bedeutung des Widerspruchs.

Identität und Widerspruch.

Die Hegelsche Philosophie ist nicht nur Identitäts-, sie ist auch Widerspruchs-Philosophie und wird eben hierdurch im Unterschiede zu Schellings Identitätssystem Philosophie des Geistes. Die Identität

1) Alle Kategorien lassen sich daher in die Form von Sätzen bringen, die „Alles" zum Subjekt haben. Vgl. Hegel IV, 27 f.: „Sein, Dasein usf. sind als logische Bestimmungen überhaupt Prädikate von Allem".

ist selbst widerspruchvoll; in dieser Erkenntnis stoßen die beiden Momente zusammen und durchdringen sich. Es ist nun näher zu betrachten, wie diese Durchdringung von Hegel gedacht wird, da sie den logischen Kern, den spekulativen Pulsschlag seines Systems darstellt. Welche Rolle spielt der Widerspruch in diesem Systeme, und inwiefern findet er seine Auflösung? Der Widerspruch vernichtet das Denken, wie kann das Denken ihn dennoch ertragen und zum methodischen Erkenntnis-Mittel machen? Es ist schon wiederholt von der positiven Bedeutung des Widerspruchs die Rede gewesen, — wie vereinbart sie sich mit seiner negativen Kraft, die den positiven Gehalt des Sich-Widersprechenden zerstört?

Der Widerspruch entsteht, wie oben ausgeführt wurde, dadurch, daß sich das Spekulative in keinem Satze, keinem „Spruche" aussagen läßt, sondern die Form des Satzes zersprengt. Der spekulative Widerspruch hat die Funktion, dem Spruche zu widersprechen: dadurch gewinnt der Widerspruch positive Bedeutung. Die Widerspruchlosigkeit ist ein formales Kriterium der Wahrheit; die spekulative Logik aber erweist, daß es ein bloß formales Wahrheitkriterium nicht gibt, daß in allem Formalen zugleich ein Inhaltliches: das Wesen des Logos selbst gedacht wird oder sich denkt. Indem das spekulative Denken sich widerspricht, d. h. das formale Wahrheitkriterium verletzt, bekundet und bezeugt sich in ihm seine nicht nur formale, seine inhaltliche Wahrheit. Das spekulative Denken widerspricht also nicht eigentlich *sich*, sondern dem bloß-formalen, oder dieses widerspricht vielmehr sich in ihm. Der spekulative Widerspruch „widerlegt" den „Satz des Widerspruches", d. h. er bestreitet die bloß formal sein wollende Wahrheit, die Gültigkeit eines bloß formalen Wahrheitkriteriums für die Spekulation. Die bloß formale Wahrheit, d. h. die bloße Widerspruchlosigkeit ist keine Wahrheit: die spekulative Wahrheit ist nicht bloß formal, deshalb ist sie, an dem bloß formalen Wahrheitkriterium gemessen, falsch:

sie widerspricht sich selbst. Der spekulative Widerspruch verneint die Wahrheit der formalen Widerspruchlosigkeit, er ist der laute Protest gegen die Formalität des Denkens, gegen den Richterspruch der formalen Logik, gegen das formallogische Ideal eines bloß analytischen Denkens, das im Laufe der Entwicklung des deutschen Idealismus bei allen Denkern immer wieder ausdrücklich oder stillschweigend als das Ideal der absoluten Analysis hervorgetreten ist. Das spekulative Denken widerspricht sich nur, weil das formale in ihm sich widerspricht; das spekulative Denken hebt durch den Widerspruch das formale auf, oder das formale hebt in ihm sich selbst auf, indem es sich widerspricht. Das spekulative Denken ist das sich aufhebende und durch das Sich-Aufheben sich bewegende, in der Selbst-Bewegung sich inhaltlich erfüllende formale Denken. Das formale oder genauer bloß formale Denken ist das bloß analytische, das Denken der Identität eines Inhalts oder eines mit sich identischen Inhalts. Dieses Identitätdenken wird durch den Widerspruch, in dem es sich aufhebt, zum spekulativen.

Aber warum muß das spekulative Denken diesen Weg durch den Widerspruch hindurch gehen, warum muß es das formale in sich aufnehmen und in sich zerstören, warum muß es ein gegen die Widerspruchlosigkeit protestierendes Denken sein? Erkennt es nicht eben dadurch dem formalen Denken im Grunde doch eine Macht über sich zu? Befindet sich Hegel nicht gerade dadurch, daß er den Widerspruch sanktioniert, auf derselben Basis wie seine Vorgänger, hält nicht auch er stillschweigend fest an dem Ideal der absoluten Analysis? Wird er nicht dadurch, daß er den Irrationalismus nur durch den Widerspruch gegen das rationalistische Prinzip des analytischen Denkens durchzuführen vermag, selbst zum Rationalisten? Räumt er nicht diesem Prinzip eine schrankenlose Herrschaft ein, indem er sich auf seinen Boden begibt, wenn auch nur, um seine Herrschaft zu brechen, um diesen Boden ihm abzugewinnen? Steht nicht die dialekti-

sche Methode, gerade weil sie vom Widerspruche lebt, völlig unter dem (freilich negativen) Einflusse des formal-logischen Wahrheitkriteriums? Wird ihr Denken nicht, indem es das analytische in sich aufhebt, selbst zum analytischen — mit negativem Vorzeichen?

In gewissem Sinne sind diese Fragen zu bejahen. Allerdings übernimmt Hegels Philosophie von allem Rationalismus das Ideal der absoluten Analysis, aber nicht als dasjenige einer „bloßen" Analysis und deshalb auch nicht als ein unerfüllbares Ideal. Vielmehr stürzt er dieses Idol, und eben darin besteht seine Sanktion des Widerspruchs. Das Ideal der absoluten Analysis ist zugleich das Ideal der absoluten Synthesis; freilich gilt auch das Umgekehrte: die absolute Synthesis ist zugleich absolute Analysis, sie ist Identitätdenken. Die Rationalisten hatten Recht, wenn sie alles Denken an dem Ideale des analytischen maßen, das sich auf keine ihm äußerlichen Beweisgründe stützt, sondern sich aus sich selbst entwickelt; aber sie hatten Unrecht, wenn sie das analytische dem synthetischen Denken entgegensetzten, ohne diesen Gegensatz im Denken selbst aufzuheben. Das spekulative Denken ist analytisch und synthetisch zugleich, deshalb entwickelt es sich aus dem sich selbst verneinenden und aufhebenden Satze des Widerspruchs. Die Rationalisten verkannten die gegenseitige Bedingtheit des analytischen und synthetischen Denkens, weil sie das Prinzip der Identität nur als dasjenige der formalen Logik verstanden und seinen spekulativen Inhalt vernachlässigten, weil sie in der Selbigkeit die Selbstheit nicht sahen [1]). Wird die abstrakte Identität

1) Man könnte auch sprachlich analytische und synthetische (abstrakte und konkrete, formale und spekulative) Identität unterscheiden, indem man erstere allein als Selbigkeit, letztere als Selbstheit bezeichnete und den „Satz" der analytischen Identität durch die Formel „A ist A", den der synthetischen durch die Formel „A ist es selbst" wiedergäbe. Doch bliebe dabei unberücksichtigt, daß die analytische Selbigkeit ein Moment der synthetischen Selbstheit und „selbst" diese oder diese „selbst" ist.

als Moment der Selbstheit begriffen, so wandelt sich das Identitätdenken in das spekulative Denken, in das Denken des Selbsts um: analytisches und synthetisches Denken vereinigen sich in ihm.

Allerdings also ist das spekulative Denken auch analytisch, weil nämlich die formale, die abstrakte Identität selbst ein Moment des Geistes, — weil die Philosophie des Geistes auch Identitätsphilosophie ist. Der Geist ist das „absolut Identische" Schellings, er ist konkrete („wesentliche") Identität, weil er konkretes Selbst ist. Die Ausnahmestellung, welche die formale Logik und ihr Satz des Widerspruchs von jeher eingenommen haben, ihre alles beherrschende Machtstellung war gut begründet; aber sie war begründet nicht bloß in der Gewißheit und Sicherheit ihrer Herrschaft, in der subjektiven Evidenz und in der ausnahmelosen Gültigkeit ihrer Norm, sondern in dem metaphysischen Wesen des denkenden Geistes, welches als metaphysisches zugleich das Wesen der Dinge ist: das Wesen des Seins, der Wirklichkeit, der Natur und alles Objektiven überhaupt. Indem Hegel das Rangverhältnis von Metaphysik und formaler Logik umkehrt, die formale Logik spekulativ macht, wird andererseits die Metaphysik selbst zur Logik, das spekulative Denken wird zum synthetisch-analytischen, zum inhaltlich-formalen, und der Grundsatz der formalen Logik, der Satz des Widerspruchs, wird zum methodischen Prinzip der Metaphysik, indem er in jedem Schritte des Denkens sich zugleich betätigt und aufhebt. Er betätigt sich, — denn die Metaphysik ist Metaphysik des Geistes, des Selbsts, somit auch der abstrakten Identität; er hebt sich auf, — denn die Identität ist nur in einem ihrer Momente abstrakte Identität, d. h. formale Widerspruchlosigkeit, sie ist in ihrem anderen Momente sich selbst entgegengesetzt: Nicht-Identität, formaler Widerspruch, denn sie ist konkrete Identität, konkretes Selbst.

Der Satz des Widerspruchs hat seine Rolle in der Ge-

schichte der Metaphysik und Logik nur deshalb spielen können, weil unbewußt in der Widerspruchlosigkeit, d. h. in der abstrakten Identität, die Selbstheit oder Ichheit abstrakt erfaßt wurde [1]). Das *Selbst* ist es, welches Widerspruchlosigkeit fordert, weil Selbstheit zugleich abstrakte Selbigkeit ist, weil das Selbst sich nur im Denken erhält, wenn es widerspruchlos denkt. Deshalb ist es die größte Paradoxie, die je ausgesprochen worden ist, daß nur durch Verletzung des Satzes des Widerspruches das Selbst sich selbst denken kann. Aber freilich, das Denken *kann* den Satz des Widerspruchs nur verletzen und seine Verletzung zum Vehikel seiner Selbsterkenntnis machen, wenn es zugleich die Widerspruchlosigkeit, d. h. die abstrakte Identität, als Moment seiner selbst anerkennt; und es *muß* ihn verletzen, weil es in der abstrakten Identität nur *ein* Moment seiner selbst weiß. Die große Bedeutung, die Hegel dem Widerspruche beimißt, läßt sich nur verstehen, wenn man den Zusammenhang von Identität und Widerspruch [2]), ihr gegenseitiges Sich-Bedingen und Sich-Fordern durchschaut hat, wenn man verstanden hat, daß der Widerspruch deshalb, weil das Selbst sich nur erhalten kann, indem es ihn zugleich bejaht und verneint, unabtrennlich zum Selbst gehört, — daß *Selbstheit ohne Widerspruch nur abstrakte Selbigkeit* ist und sich erst durch den Widerspruch und seine Selbstaufhebung als konkretes Selbst verwirklicht.

Die Metaphysik wird als Metaphysik des Geistes Logik, weil der Logos ein Moment des Geistes ist; aber das Logische

1) Schon Leibniz hat den Zusammenhang zwischen dem Satze der Identität und dem Ich, zwischen Reflexion und Metaphysik gesehen, wenn er ihm auch keinen spekulativen Ausdruck zu geben wußte. Vgl. Monadologie § 30 u. ö.

2) Dieser Zusammenhang wird angedeutet, wenn der Satz des Widerspruches als eine andere Formulierung des Satzes der Identität hingestellt wird; z. B. bei Leibniz: Gerh. VII, 355. Vgl. Hegel IV, 36 f.

wird in dieser Metaphysik selbst ein Geistiges, die Logik wird Metaphysik, weil der Geist die Wahrheit des Logos, oder weil das konkrete Selbst die Wahrheit der abstrakten Selbigkeit ist. Das spekulative Denken muß als Denken des konkreten Selbsts Identitätdenken, d. h. formal-inhaltliches oder abstrakt-konkretes Denken sein, das jeden seiner Inhalte als einen selbstigen, d. h. zugleich als einen abstrakt selbigen und als einen seine abstrakte Selbigkeit aufhebenden, sich (d. h. dieser abstrakten Selbigkeit) widersprechenden denkt. Das spekulative Denken ist logisches, d. h. formales, analytisches, abstrakt-identisches Denken, weil es jeden Inhalt „für sich" nimmt, oder weil es sich selbst in jedem Inhalte festhält, d. h. jeden Inhalt aus der Totalität aller Inhalte, die es selbst ist, herauslöst, ihn verabsolutiert, ihn abstrakt-identisch setzt, ihn als diesen Inhalt von sich als Totalität abstrahiert, — weil es m. a. W. abstrakt denkt; das spekulative Denken ist aber zugleich metaphysisches, d. h. inhaltliches, synthetisches, konkret-identisches Denken, weil es keinen Inhalt nur „für sich" nimmt, in keinem nur sich festhält, sondern jeden auch als Moment oder Glied der konkreten Totalität aller Inhalte denkt, ihn relativiert, weil es ihn nicht nur als ihn selbst, als mit sich abstrakt-identisch setzt, sondern ihn auch in die Totalität rezipiert und dadurch konkretisiert, — weil es m. a. W. konkret denkt[1]). Das „logische", d. h. formale, und das „metaphysische", d. h. inhaltliche Denken sind aber eines und dasselbe spekulative Denken, sie sind selbst konkret-identisch und in ihrer Gegensätzlichkeit nur Momente dieses einen totalen Denkens. Deshalb ist sowohl das „logische" wie das „metaphysische" Denken jedes nur ein

1) Hegels Dialektik bewahrheitet so, was Leibniz gesagt hat: „Il n'y a point de terme si absolu ou si détaché, qu'il n'enferme des relations et dont la parfaite analyse ne mène à d'autres choses et même à toutes les autres" (Gerh. V, 211), indem sie die „vollständige Analyse" als vollständige Synthese denkt.

Moment seiner selbst; jedes widerspricht sich selbst, d. h. es widerspricht seiner abstrakten Selbigkeit und wird nur in konkreter Identität mit dem entgegengesetzten mit sich selbst konkret-identisch, mit sich selbst einig.

Empirischer und spekulativer Widerspruch.

Wie läßt sich aber der Widerspruch auch nur als Moment des Denkens, als methodisches Erkenntnismittel rechtfertigen, da er doch andererseits das Denken vernichtet? Diese Frage ist noch immer nicht hinreichend geklärt; zu ihrer Beantwortung ist es nötig, das empirische Erkennen mit dem spekulativen zu vergleichen und die Rolle, die in beiden der Widerspruch spielt, näher zu untersuchen. Das empirische („natürliche", unmittelbare, naive, nicht-reflektierende) Erkennen unterscheidet sich dadurch von dem spekulativen, daß es nur Inhalte, nicht aber das Selbst denkt, oder genauer, daß es die Inhalte nur als Inhalte nimmt, d. h. sich in den Inhalten reflexionslos, unbewußt, naiv erkennt. Das empirische Erkennen ist nur inhaltlich, nicht formal, vielmehr es ist als inhaltliches zugleich formal, ohne auf diesen Unterschied zu reflektieren, ohne ihn zu „setzen". Das empirische Erkennen ist kein Selbst-Erkennen, das sich als Selbst-Erkennen weiß, es ist bloßes Setzen, das sich nicht selbst setzt. Deshalb spricht es sich in bloßen Sätzen aus, ohne sich den Sätzen oder dem in den Sätzen Gesetzten entgegen zu setzen, — ohne sich zu widersprechen. Das empirische Erkennen, so läßt sich auch sagen, ist „bloß" konkret; deshalb wird es, wenn es nicht aus sich herausgeht, sich nicht negiert, sich nicht sich gegenüberstellt, sich nicht von sich scheidet, sich nicht kritisiert (*κρίνειν* heißt scheiden!), — wenn es nicht reflektiert, — naiv metaphysisch[1]). Das

1) So war Schellings Naturphilosophie (mit gewissen Einschränkungen) naiv metaphysisch, „unbedingter Empirismus". Vgl. oben 7.

empirische Erkennen darf sich nicht widersprechen, es soll den Widerspruch vermeiden. Wenn es sich widerspricht, negiert es sich, scheidet sich von sich, kritisiert sich: es reflektiert; da es aber empirisches Erkennen und als solches nur auf die Inhalte, nicht auf sich eingestellt ist, so ist diese Wendung zu sich hin für es lediglich eine Abwendung von der Wahrheit, auf die es zielt; im Widerspruche erfaßt es nicht die Inhalte, sondern sich: aber es will nur die Inhalte, nicht sich erfassen, daher ist der Widerspruch für es nur Zerstörung seines „Spruches", seines Satzes, des von ihm Gesetzten und weiter nichts. Indem es sich widerspricht, hört es auf, inhaltliches Erkennen zu sein und wird nur formal, inhaltlich-negativ, empirisch nichtig und wahrheitlos.

Das empirische Erkennen will und soll sich nicht erkennen; wenn es sich widerspricht, hebt es sich lediglich auf; deshalb will und soll es den Widerspruch vermeiden. Der Satz des Widerspruchs wird als Satz des zu vermeidenden Widerspruchs zum Kriterium der Wahrheit des empirischen Erkennens, — vielmehr zum Kriterium seiner Falschheit. Daher ist „. . . das bloß logische Kriterium der Wahrheit [die Widerspruchlosigkeit] die conditio sine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit" (Kr. d. r. V., B. 84), — nämlich aller empirischen Wahrheit; es ist ein bloß negatives Kriterium. Allerdings kann das empirische Erkennen dieses Kriteriums nicht entraten; und zwar deshalb, weil es auch als empirisches Erkennen zugleich formales Denken ist. Das Kriterium der Widerspruchlosigkeit schützt es vor der formalen Falschheit, verhilft ihm aber nicht zur inhaltlichen Wahrheit; die formale Falschheit ist freilich immer auch eine inhaltliche Falschheit, denn Form und Inhalt sind im empirischen Erkennen naiv oder reflexionslos konkret identisch. Habe ich mir im empirischen Erkennen widersprochen, so ist entweder der bejahende oder der verneinende Satz wahr:

hier gilt das weitere formale Gesetz, welches ein Drittes ausschließt; aber jene beiden Sätze sind als empirische nicht gleichwertig: der verneinende empirische Satz ist eigentlich kein empirischer, denn er sagt nichts über den empirischen Inhalt aus, sondern verneint lediglich das über diesen Inhalt Ausgesagte. In der Verneinung wendet sich das empirische Erkennen statt zum Inhalt vielmehr zu sich selbst hin: es wird formal, es reflektiert.

Der Grund dieser Ab- und Rückwendung liegt freilich im Erkennen des Inhalts; sofern dies Erkennen sich aber nicht positiv über den Inhalt ausspricht, sondern nur das über ihn Ausgesagte verneint, richtet es sich auf sich selbst. In der Verneinung dringt die Reflexion in die Empirie ein: inhaltliches Erkennen und formales Denken treten auseinander. Aber diese im empirischen Erkennen wirksame, insofern selbst empirisch zu nennende, sozusagen reflexionslose Reflexion spielt eine nur negative Rolle; indem ein empirischer Satz verneint wird, wird er für falsch erklärt [1]). Die empirische Erkenntnis muß schon von sich selbst, von ihrem inhaltlichen Wahrheitkriterium (der empirischen Anschauung) abgewichen sein, damit die Reflexion korrigierend, kritisierend eingreifen kann. In dem falschen empirischen Satz haben sich Inhalt und Form statt konkret identisch zu bleiben, voneinander losgerissen; der bloß empirisch falsche Satz ist formal genommen wahr, d. h. dem Kriterium der Widerspruchlosigkeit gemäß. Die Negation stellt das Abweichen des empirischen Erkennens von sich selbst fest, indem sie das falsche Urteil zurückweist; sie bringt das empirische Erkennen wieder zu sich zurück, indem sie das bloß widerspruchlose, das bloß formal wahre Urteil verneint. Der empirisch verneinende Satz setzt

1) Wenn Sigwart sagt, das negative Urteil habe nur die Funktion, ein positives falsches zurückzuweisen (Logik I [3], 155), so hat er (für das empirische Erkennen!) recht; die logische Bedeutung der Negation aber wird freilich dadurch nicht erschöpft.

daher im empirischen Sinne nichts, sondern er widersetzt sich der Zerreißung von Form und Inhalt und bereitet ihre Wiedervereinigung vor. Die Zerreißung ist ein Herausfallen aus der Empirie, ein Abweichen von ihrer Wahrheit, ein Irren: etwas, das nicht sein sollte; daher ist auch die Negation eine nicht mehr bloß empirische, sondern zur Empirie hinzukommende reflexive Denkhandlung, die zu vermeiden wäre, wenn der Irrtum und das Falsche vermeidbar wären; sie ist ein bloßes Korrektiv des Erkennens. In der empirischen Wahrheit oder in der Wahrheit, sofern sie empirisch ausgesprochen wird, gibt es nichts Negatives; in ihr hat daher auch die Reflexion und ihre Wahrheit keine Stelle. Die Reflexion entsteht, empirisch genommen, nur durch Irrtum und Falschheit.

Was von der Negation gilt, gilt ebenso vom Widerspruche. Die Negation entfaltet ihre Herrschaft über den positiven Satz, nur weil positiver und negativer Satz nicht beide wahr sein können, oder weil sie sich widersprechen. Die Negation kann den positiven Satz nur vernichten, indem sie ihm widerspricht, indem sie seine Falschheit mithin auch formal zur Falschheit macht. Das formale Wahrheitkriterium, die Widerspruchlosigkeit, gewinnt seine Macht über das empirische Erkennen also erst, wenn dies Erkennen schon von sich selbst abgefallen ist und sich in den Gegensatz von Position und Negation entzweit hat. Der Satz des Widerspruchs beherrscht die Empirie daher nur, insofern sie geirrt und den Irrtum eingesehen, d. h. aufgehört hat, bloße Empirie zu sein, und begonnen hat, sich selbst zu negieren, sich zu kritisieren; er beherrscht nicht die Empirie, insofern sie bloß Empirie ist, sondern insofern sie als Empirie reflexiv wird, sich negativ gegen sich selbst wendet; das empirisch wahre Denken unterliegt ihm nicht, weil es nicht irrt, weil es keine Falschheit erzeugt, weil es keine Negation wachruft. Deshalb setzt auch der Satz vom Widerspruche empirisch nichts, sondern widersetzt

sich nur dem Setzen des Widerspruchs, d. h. er läßt nur den positiven oder den negativen empirischen Satz gelten; er sagt im empirischen Sinne nichts, sondern widersagt nur das Sich-Widersprechen. Er hebt damit die Reflexion, die sich als Negation in die Empirie eingeschlichen hat, wieder auf und erklärt sie als empirisch-positive Erkenntnis für null und nichtig. Der Widerspruch kann empirisch doppelt begründet sein; entweder ist der bejahende Satz wahr: dann liegt in ihm keine Zerreißung von Form und Inhalt vor, dann ist die reflektierend-kritisierende Negation im Unrecht und vernichtet sich selbst; oder der verneinende Satz ist wahr: dann ist er durch einen bejahenden Satz, den er nur vorbereitet, zu ergänzen; erst durch diese Ergänzung tritt die Empirie wieder in ihr Recht und löscht die Reflexion als unwesentlich aus.

Der Satz des Widerspruchs hat also im Gebiete der Empirie lediglich den Sinn eines Verbots, nicht den eines Gebots. Der metaphysische Rationalismus wandelt ihn in ein Gebot um, indem er ihn zum Satze der Identität macht. Dadurch wird das formale Denken als Identitätdenken positiv; das formal-logische Wahrheitkriterium hört auf, bloß „negative Bedingung aller Wahrheit", bloßes Kriterium der Falschheit zu sein und wird zum positiven Kriterium der Wahrheit analytischer Sätze erhoben [1]).

---

1) Vgl. z. B. Leibniz: „. . . Unde patet ostensivam et apagogicam demonstrationem in ultima analysi coincidere, et recte Scholasticis quoque notatum, omnia axiomata intellectis terminis revocari ad principium contradictionis. Itaque quiscunque veritatis reddi potest ratio, connexio enim praedicati cum subjecto aut per se patet, ut in identicis, aut explicanda est, quod fit resolutione terminorum. Atque hoc unicum summumque est veritatis criterium, in abstractis scilicet neque ab experimento pendentibus, ut sit vel identica vel ad identicas revocabilis" (Gerhardt, VII, 295 f. Von mir gesperrt): „Hieraus erhellt, daß der direkte und der indirekte Beweis in der letzten Analysis zusammenfallen, und daß auch das scholastische Prinzip, wonach

Die rationalistische Metaphysik glaubt, daß es ein analytisches (logisches, rationales) und doch nicht inhaltloses, nicht „bloß" logisches, d. h. tauto-logisches Denken gäbe: ein „rein" rationales Erkennen; sie reflektiert so wenig wie die naive auf das Erkennen, sie ist ebensowenig „erkenntnistheoretisch", ebensowenig „kritisch". Wenn die aus der Empirie sich entwickelnde Metaphysik das „bloß" konkrete Denken zum spekulativen macht, so die rationalistische das „bloß" abstrakte. Kants Vernunftkritik entdeckt das Aufeinander-Angewiesensein des abstrakten und konkreten, des formalen und inhaltlichen, des rationalen und empirischen, des apriorischen und aposteriorischen Denkens, indem das konkrete, inhaltliche, empirische, aposteriorische in ihr auf sich reflektiert, sich analysiert, sich in sich scheidet, sich kritisiert. Sie gründet die Geltung der Empirie auf die Synthesis beider Momente im erkennenden Denken oder im erkennenden Subjekte, dessen Identität das sich ergänzende Zusammen beider begreiflich macht und gewährleistet. Aber sie verfährt dabei selbst „naiv", insofern ihre Reflexion „bloß" kritisch ist (und daher, je nachdem man es ansieht, entweder „bloß" empirisch oder „bloß" logisch, analytisch); insofern sie das Zusammen der Momente, die

---

alle Axiome, wenn erst die Termini völlig begriffen sind, sich auf den Satz des Widerspruchs zurückführen lassen, richtig ist. Es läßt sich daher von jeder Wahrheit ein Grund angeben; denn die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekte ist entweder aus sich selbst klar, wie bei den identischen Sätzen, oder sie bedarf einer Erklärung, die durch die Auflösung der Termini erfolgt. Und zwar ist dies das einzige und höchste Kriterium der Wahrheit abstrakter und von der Erfahrung unabhängiger Sätze, daß sie entweder identisch oder doch auf identische zurückführbar sind" (G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philos., übers. von A. Buchenau, Bd. I, 45 f.). Dasselbe besagt der von Leibniz oft zitierte Satz: Semper notio praedicati inest subjecto in propositione vera (z. B. Gerhardt, II, 52).

Synthesis, bloß für das empirische Erkennen deduziert, ihr eigenes Erkennen aber dem empirischen als „bloße" Reflexion, als „bloß" formales Erkennen, daher nicht als ein Erkennen, sondern als ein „bloßes" Denken, als nichterkennende, d. h. nicht-metaphysische „Logik" entgegensetzt. Deshalb verhält sie sich gegen die Metaphysik „bloß" negativ, sie sieht in ihr ein nur sich widersprechendes Denken, das eben deshalb inhaltlos, sich selbst vernichtend, nichtig ist, — genau so wie das empirische Erkennen die in ihm entstehenden Widersprüche ansieht.

Die transzendentale Logik gerät dadurch in eine eigentümliche Schwierigkeit. Wenn ihr Erkennen kein Erkennen, sondern ein „bloß" logisches, formales oder analytisches „Denken" ist, wie gelingt es ihr dann, die Erfahrung zu begründen? Inwiefern ist sie transzendental-logisch? Woher schreibt sie sich das Recht und die Macht zu, nicht nur negativ, sondern auch positiv zu urteilen, nicht nur die Metaphysik zu verbieten, sondern auch die Empirie zu begreifen? Ist dieses Begreifen kein Erkennen? Wenn es dies nicht ist, wenn es ein „bloß" logisches oder formales Denken ist, steht es dann nicht bloß unter der formalen Norm der Widerspruchlosigkeit und kann daher rechtmäßig nur zur Aufdeckung der metaphysischen Widersprüche, nicht aber zu einer Wahrheit gelangen, deren Kriterium nicht „bloß" negativ ist, nicht „bloßen" Verbots-Sinn hat, nicht „bloß" formal-logisch, nicht „bloß" Kriterium einer Falschheit ist? Die Vernunftkritik behauptet aber inhaltliche Wahrheiten; sie ist nicht „bloß" verbietend, zerstörend, negativ und kritisch, sondern sie ist zugleich aufbauend, setzend, positiv, wie das von ihr begründete Erfahrungserkennen, wie die von ihr kritisierte Metaphysik selbst es sein wollen; sie ist nicht „bloß" analytisch, sondern zugleich synthetisch, nicht formal-, sondern transzendental-logisch, sie gelangt zur Aufstellung

„synthetischer Urteile apriori“ [1]). Die Identität, auf die sie reflektiert, ist nicht die „bloß“ analytische, formal-logische, abstrakte Identität, die bloße Widerspruchlosigkeit, sondern sie ist „transzendentale Apperzeption“, Selbstheit, konkretes Selbst. Ihre Reflexion ist nicht bloß empirisch-kritisch, nicht bloß die Reflexion des Sich-Widersprechens, sondern sie ist zugleich spekulative Reflexion des Sich-Erkennens.

Die Vernunftkritik bringt beides nicht zusammen, sie trennt „Analytik“ und „Dialektik“, weil sie nicht sieht, daß die Analytik zugleich Synthetik und als analytische Synthetik selbst Dialektik ist. Ihre Dialektik bleibt deshalb „bloß“ kritisch, „bloß“ negativ, „bloß“ vernichtend; ihre Analytik aber ist inhaltlich, positiv, begründend, ohne daß sie diesen ihren Charakter erkennt und zu rechtfertigen vermag. Daher erwächst aus der Vernunftkritik der Skeptizismus Maimons [2]), der zugleich das rationalistische Denken erneuert, sowie die bloß negative, sich selbst zerstörende, analytische Dialektik der Wissenschaftslehre und das Weder-Noch der Schellingschen Identität. Erst Hegel sieht, daß Analytik und Dialektik Momente des kritischen Denkens sind, das eben dadurch zum spekulativen wird; er sieht, daß Sich-Erkennen und Sich-Widersprechen untrennbar zusammengehören, daß schon das Sich-Erkennen der Analytik, der transzendentalen Deduktion, der Grundsätze ein Sich-Widersprechen einschließt, daß andererseits das Sich-Widersprechen der Dialektik dasselbe Sich-Erkennen ist. Das Sich-Widersprechen ist ein Moment des Sich-Erkennens selbst. Das formale, analytische, logische Denken wird als re-flektierendes, als Sich-Denken des Subjektes dadurch zum inhaltlichen, synthetischen, metaphysischen Denken, daß es beide Mo-

1) Vgl. oben Bd. I, 73, wo gesagt wurde, „die Analytik der Grundsätze ist daher eigentlich eine Synthetik“.

2) Vgl. oben Bd. I, 337 ff., bes. 342.

mente in sich selbst oder sich selbst in die beiden Momente scheidet, sich dadurch widerspricht und aus diesem Widerspruche sich wiederherstellt, indem es die Momente in sich selbst oder sich selbst in der Einheit der Momente wiedervereinigt. Die Widerspruchlosigkeit, die Kant als bloß formale Norm, als Norm der formalen Logik von der Identität des Subjekts abtrennte, wird von ihm als Moment dieser Identität erkannt: das Identitätdenken ist sowohl Denken der abstrakten wie der konkreten Identität, es ist wie das empirische: inhaltlich und synthetisch, und wie das rationale: formal und analytisch; das Kriterium seiner Wahrheit ist sowohl das der Empirie, der „Anschauung" wie das des „bloßen" Denkens, es ist sowohl positiv wie negativ, sowohl Wahrheit- wie Falschheit-Kriterium. Oder: das spekulative Denken ist wahr nur, weil es 1. ein quasi-empirisches, positives Moment hat: es setzt den Inhalt; 2. ein kritisches, negatives: es widersetzt sich dem Gesetzten, scheidet sich in sich, verneint den Inhalt, reflektiert ihn in sich und widerspricht sich dadurch; und 3. ein spekulatives: es hebt den Widerspruch auf, synthetisiert das Gesetzte mit dem Entgegen-gesetzten und einigt sich in sich.

Der spekulative Widerspruch resultiert aus der spekulativen Reflexion, so wie der empirische aus der empirischen; während der empirische Widerspruch aber, wie die empirische Negation, nur durch ein falsches empirisches Urteil entsteht und daher in doppeltem Sinne ein zu vermeidender ist (einmal, weil das bejahende und das verneinende empirische Urteil nicht beide wahr sein können, und zweitens, weil die Negation überhaupt nur die Folge des zu vermeidenden inhaltlich-empirischen Irrtums ist, bzw. seines objektiven Korrelats, des falschen Urteils), — ist der spekulative Widerspruch unvermeidlich, weil die spekulative Reflexion (bzw. Negation) nicht einem Abweichen vom positiven spekulativen Erkennen ihren Ursprung verdankt, weil

sie sich nicht auf einem Irrtum, einem falschen Urteil aufbaut, sondern notwendiges Moment des spekulativen Erkennens ist. Denn dieses Erkennen richtet sich nicht nur geradeaus auf anschaulich gegebene Inhalte, sondern zugleich zurück auf sich selbst; es will seine Inhalte in dem zugleich auf sich zurückgewandten Blicke, es will sie reflexiv erfassen. Deshalb muß es das Vorwärts-blicken in sich selbst umbiegen, es muß das auf den Inhalt hinblickende Setzen zugleich in sich zurücknehmen, auf sich zurückbeziehen: es muß das Setzen des Inhalts oder den Inhalt als gesetzten, als Satz negieren; es muß dem Spruche den Widerspruch, dem Satze den Gegensatz folgen lassen. Oder: es muß den Inhalt voraus-setzen, aber als voraus-gesetzten aufheben, da es ihn reflexiv erkennen, d. h. durch den Akt der Reflexion erst setzen will. „Die reflektierende Bewegung ist somit ... als absoluter Gegenstoß in sich selbst zu nehmen. Denn die Voraussetzung der Rückkehr in sich ... ist nur in der Rückkehr selbst ... Die Bewegung wendet sich als Fortgehen unmittelbar in ihr selbst um, und ist nur so Selbstbewegung, — Bewegung, die aus sich kommt, insofern die setzende Reflexion voraussetzende, aber als voraussetzende Reflexion schlechthin setzende ist" (IV, 18).

Soll das spekulative Erkennen in dem Sich-Setzen sich nicht nur negativ verhalten, soll es nicht nur empirisch, reflexionslos auf sich reflektieren, wie es das im Denken des empirischen Widerspruchs tut, soll es vielmehr sich inhaltlich oder in seinem Inhalte sich setzen, so muß es seinen Inhalt als mit sich abstrakt identisch setzen und sich, d. h. diesem Setzen, widersprechen. Dieser Widerspruch ist nicht nur empirisch, nicht nur formal, er hebt nicht nur das Setzen des Inhalts auf, um die abstrakte Identität des Selbsts zu retten, oder er hebt sich nicht einfach auf, er ist vielmehr ein Widerspruch, der nur die in dem Inhalt gesetzte abstrakte Identität, d. h. die „bloß" formale Widerspruchlosigkeit aufhebt. Im spekulativen Widerspruche

reflektiert das Erkennen auf seinen Inhalt, indem es ihn tauto-logisch setzt und sich diesem Setzen widersetzt, d. h. sich widerspricht. Es *muß* sich widersprechen, um die *konkrete* Identität seiner selbst, um den *Inhalt* in der Reflexion, in sich zu retten.

Der spekulative Widerspruch ist Einspruch gegen die Widerspruchlosigkeit als *positives* Wahrheit-Kriterium der Reflexion, Einspruch gegen die bloße Formalität der Logik und Spekulation überhaupt: Einspruch gegen die Tautologie; er sichert der Reflexion das positive Wahrheit-Moment, das die Empirie in der Anschauung besitzt. Deshalb ist der spekulative Widerspruch *kein* zu vermeidender, sondern ein spekulatives Erkenntnis-Mittel; er ist *das Mittel, das inhaltliche (empirische) Wahrheit-Kriterium in ein zugleich formales, logisches, d. h. in ein spekulatives umzuwandeln*; das Mittel, dem „bloß" formalen, „bloß" logischen Denken zum Inhalt zu verhelfen, an die Stelle der bloßen Widerspruchlosigkeit die inhaltliche Wahrheit treten zu lassen [1]). Der spekulative Widerspruch begreift und rechtfertigt erst, was die Vernunftkritik nicht begreifen und nicht rechtfertigen konnte: *den synthetischen Charakter des analytischen Denkens* [2]); er macht

1) Der „Satz des Widerspruchs" ließe sich daher spekulativ als „Satz der zu vermeidenden (bloßen) Widerspruchlosigkeit" aussprechen. „Das formelle Denken aber macht sich die Identität zum Gesetze, läßt den widersprechenden Inhalt, den es vor sich hat, in die Sphäre der Vorstellung [des empirischen Denkens!], in Raum und Zeit herabfallen, worin das Widersprechende im Neben- und Nach-einander *außereinander* gehalten wird, und so ohne die gegenseitige Berührung vor das Bewußtsein tritt. Es macht sich darüber den bestimmten Grundsatz, daß der Widerspruch nicht denkbar sei, in der Tat aber ist das Denken des Widerspruchs das wesentliche Moment des Begriffes" (Hegel V, 342).

2) „Es erhellt hieraus, daß der Satz der Identität und noch mehr der Satz des Widerspruchs nicht bloß *analytischer*, sondern *synthetischer* Natur ist" (IV, 37).

das analytische Denken zum synthetischen Erkennen, zum spekulativen Selbst-Erkennen. Die spekulative Wahrheit erhebt sich dadurch ebenso sehr über die naiv gesetzte, „bloß“ empirische, reflexionslose Wahrheit, wie über den „bloß“ kritischen Widerspruch, wie über die „bloß“ analytische, formale, rationalistische Widerspruchlosigkeit: sie wird zur spekulativen, durch den Widerspruch hindurch gegangenen, in sich reflektierten, inhaltlichen Widerspruchlosigkeit, zur abstrakt gedachten, reflektierten, konkreten Wahrheit.

Der spekulative Widerspruch hebt die „bloß“ formale Widerspruchlosigkeit in sich auf. In ihm vernichtet sich das Selbst nicht, wie im empirischen, „bloß“ formalen Widerspruche, sondern es verwirklicht sich, es setzt sich positiv, inhaltlich. Das empirische Erkennen bleibt mit sich nur im Einklange, wenn es sich nicht entzweit, sich nicht von sich scheidet; es bleibt nur empirisches Erkennen, wenn es sich nicht reflektiert; deshalb hat der empirische Widerspruch nur „subjektiven“ Sinn, wie Kritik und Reflexion selbst für die Empirie nur „subjektiven“ Sinn haben. Wenn Kant der reflektierenden Urteilskraft nur Subjektivität zuschrieb, so dachte er in dieser Hinsicht als Empiriker [1]). Die Spekulation aber „nur“ subjektiv zu nennen ist sinnlos, weil ihr Objekt gerade das Subjekt ist, und weil sie in der Objektivität die Subjektivität entdeckt, indem sie auf den empirischen Gegenstand und das empirische Erkennen „zugleich“ reflektiert [2]). Das spekulative Erkennen kann sich mit sich nur in Einklang versetzen, indem es sich

1) Vgl. oben die „kritische Betrachtung“ in Bd. I, 238 ff. und Hegel IV, 21.

2) „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“, d. h. die Erfahrung (das Subjektive) und die Gegenstände (das Objektive) sind ihrer Möglichkeit nach (d. h. im Subjektiven) identisch.

in sich entzweit, sich kritisiert, sich reflektiert, d. h. aber *sich widerspricht*; es reflektiert und widerspricht sich, indem es sich „zugleich" als empirisch und nicht-empirisch, als aposteriorisch und apriorisch, als inhaltlich und formal setzt, oder indem es sich tauto-logisch bejaht und diese Tauto-logie um des Logos, um seiner selbst willen verneint, — indem es sich *tauto- und hetero-logisch zugleich* setzt[1]).

Das empirische Erkennen hat den Widerspruch zu vermeiden, weil es sich nur *vernichtet*, wenn es sich widerspricht; aber das empirische Erkennen hat ebenso und eben deshalb auch die „bloße" Widerspruchlosigkeit zu vermeiden, weil es aufhört, es selbst zu sein, wenn es „bloß" widerspruchlos, „bloß" formal wahr wird. Dem empirischen als dem natürlichen Erkennen ist die Tautologie „unnatürlich" — so unnatürlich wie die Reflexion überhaupt. Die spekulative Reflexion biegt das empirische Erkennen in sich zurück, sie analysiert das empirisch Verbundene und hält das Getrennte als solches fest; sie kann daher nur durch den „unnatürlichen" Umweg über Tautologie und Widerspruch zur Wiederverbindung des Getrennten schreiten. Im spekulativen Erkennen wird die Widerspruchlosigkeit zum *positiven Wahrheit-Kriterium*, weil es in ihr die Tautologie überwindet und zur natürlichen, zur „ursprünglichen" Einheit, zur Unmittelbarkeit des empirischen Erkennens[2]) *zurückführt*. Der spekulative Widerspruch kritisiert die bloße Kritik, in ihm reflektiert sich die bloße

---

1) Zum Begriffe der Heterologie und seiner Berechtigung vgl. meinen Aufsatz: Anschauen und Denken. Kritische Bemerkungen zu Rickerts heterothetischem Denkprinzip in Bd. XIII, Heft I des „Logos".

2) „... Die Erfahrung ... ist die *unmittelbare Widerlegung* von der Behauptung, daß die abstrakte Identität als solche etwas Wahres sei, denn das gerade Gegenteil, nämlich die Identität nur vereinigt mit der Verschiedenheit, kommt in jeder Erfahrung vor" (IV, 34 f.).

oder äußerliche Reflexion in sich; die Abwendung vom Inhalte und Zurückwendung auf das Selbst, auf den Logos des Inhalts wendet sich von sich selbst ab und wieder dem Inhalte als dem Inhalte des Logos, des Geistes zu. Deshalb ist die Philosophie des Geistes nicht „bloß" Logik, sondern zugleich Metaphysik. —

Man könnte sagen, der spekulative Widerspruch sei kein echter Widerspruch, weil der abstrakt gesetzte, der mit sich identische Inhalt, die Tautologie kein „Spruch" sei, sondern nur „Gesprochenes", kein Satz, sondern nur Satz-Moment, nur Gesetztes, kein Urteil, sondern nur Urteilssubjekt oder Urteilsprädikat, nur „Begriff"; der Wider-spruch ergänze erst das Gesprochene zum Spruche, das Gesetzte zum Satze, den Begriff zum Urteile. Wenn die Tautologie als das allein Widerspruchlose gedacht werde, dann müsse allerdings jede nicht-tautologische, jede „hetero-logische" Aussage zum Widerspruche werden, dann sei auch j e d e r empirische Satz widerspruchvoll, weil er etwas v o n etwas aussagt und nicht nur etwas. Der spekulativen Auffassung liege die verkehrte Ansicht zugrunde, daß jedes Urteil ein identisches sei oder sein solle, — jene rationalistische Ansicht, die das analytische Denken allein für das wahre, in sich begründete hält. In der Tat ist der spekulative Widerspruch kein „echter", wenn man unter dem echten allein den e m p i r i s c h e n versteht; in der Tat ist die Tautologie, auf die sich der spekulative Widerspruch aufbaut, nur ein Satz-Moment; in der Tat ist daher das spekulative Denken, das zum Widerspruche führt, wenn man empirische Maßstäbe anlegt, ein künstliches, unnatürliches. Aber diese Einwürfe entkräften nicht den Sinn und die Geltung der dialektischen Methode, sondern beleuchten sie nur. Die Hegelsche Spekulation w i l l nicht Empirie sein, so wenig sie rationalistische Metaphysik sein will. Sie w i l l „unnatürlich" sein, weil sie das Denken auf sich selbst zurückwendet, weil sie das empirische Urteil in seine Momente zerlegt und die Momente a l s Momente erfaßt, —

weil sie die Momente nicht zu empirischen, sondern zu spekulativen Urteilen, zum System wiederverbindet. So wenig der spekulative Satz ein empirischer ist, so wenig der spekulative Widerspruch ein empirischer; aber so sehr das System sich selbst aus Sätzen zusammensetzt, so sehr setzt es sich aus Widersprüchen zusammen, die ebensosehr echte Widersprüche sind, wie jene Sätze echte, wenn auch nicht empirische Sätze.

Die Sätze des Systems bilden zusammen sozusagen nur einen einzigen Satz, der freilich selbst kein Satz mehr ist, sondern eine geschlossene Kette von Sätzen, eine Schlußkette, in der jeder Satz jeden anderen trägt und hält, jeden bedingt und durch jeden bedingt wird, jeden voraus-setzt und von jedem voraus-gesetzt wird. Das Ganze ist das Wahre; daher ist kein einzelner Satz für sich wahr, sondern jeder nur als Moment des Ganzen; will man ihn darum keinen echten Satz nennen, so mag man das tun, man muß sich jedoch darüber klar sein, daß man dann dem echten Satze den spekulativen nicht als einen künstlichen, d. h. „bloß" subjektiven, sondern nur als einen nicht-empirischen, d. h. systematischen gegenüberstellen darf. Ein Recht, den systematischen Satz „bloß" subjektiv zu nennen, hätte man nur dann, wenn man die Systemform selbst nicht für die Form der Wahrheit, sondern für die Form des Nur-Denkens ansähe; damit verfiele man wieder der formalen Logik, man zerrisse Empirie und Logik und behielte keinen Platz mehr für das zwischen beiden vermittelnde, sie in sich zusammenschließende transzendentale Denken, — man verneinte die Philosophie in der Form des Systems, d. h. man verließe den Boden nicht nur des spekulativen, sondern den des transzendentalen Idealismus überhaupt.

Das spekulative Erkennen ist kein empirisches, weil es Erkennen des Selbst, Selbsterkennen, als Selbsterkennen aber Erkennen der konkreten Selbigkeit, d. h. der Selbstheit, und als Identitäterkennen zugleich Erkennen von Allem,

Allerkennen, Erkennen der Wahrheit als des Ganzen aller Inhalte, systematisches Erkennen ist. Deshalb ist das spekulative Erkennen kein „bloß" heterologisches, wie das empirische, sondern ein reflektiert-heterologisches, d. h. ein tauto-hetero-logisches Denken, welches das ἕτερον, das Unterschiedene, zugleich als ein ταὐτόν, als Identisches setzt. Das aber ist nur möglich, wenn es in Gegensätzen denkt, wenn es das ἕτερον nicht nur empirisch setzt, d. h. von Anderem unterscheidet, sondern wenn es das ἕτερον dem ταὐτόν (dem mit sich abstrakt Identischen) als das ἐναντίον entgegen-setzt. Die Wahrheit ist „nur in der Einheit der Identität mit der Verschiedenheit vollständig" (IV, 33). „Die denkende Vernunft aber spitzt, sozusagen, den abgestumpften Unterschied des Verschiedenen, die bloße Mannigfaltigkeit der Vorstellung [des empirischen Erkennens], zum wesentlichen Unterschiede, zum Gegensatze, zu. Die Mannigfaltigen werden erst, auf die Spitze des Widerspruchs getrieben, regsam und lebendig gegeneinander, und erhalten in ihm die Negativität, welche die innewohnende Pulsation der Selbstbewegung und Lebendigkeit ist" (IV, 71)[1]. Das in Gegensätzen sich bewegende Denken ist eben das tauto-hetero-logische, vielmehr das thetisch-antithetisch-synthetische. Der spekulative Widerspruch kann zur Methode nur werden, wenn die Negation das ἕτερον zum ἐναντίον schärft, oder wenn begriffen wird, daß die spekulative Negation nicht nur der Abwehr des positiven Urteils dient, sondern am positiv Gesetzten selbst beteiligt ist, — daß ohne sie überhaupt nichts Po-

1) Vgl. V, 50: „Der Verstand gibt ihnen [den Formen oder Bestimmtheiten] zwar durch die Form der Allgemeinheit . . . eine solche Härte des Seins, als sie in der qualitativen Sphäre [nämlich für das bloß empirische Erkennen] und in der Sphäre der Reflexion [nämlich für die bloße Reflexion] nicht haben; aber durch diese Vereinfachung begeistet er sie zugleich, und schärft sie so zu, daß sie eben nur auf dieser Spitze die Fähigkeit erhalten, sich aufzulösen und in ihr Entgegengesetztes überzugehen."

sitives setzbar ist. Damit ist die Darstellung zu dem umstrittensten und entscheidendsten Punkte der Hegelschen Philosophie gelangt: zur Lehre von der positiven Bedeutung der Negation.

Negation und Gegensatz.

Das Wahre ist das Ganze und das Ganze ist Geist, der sich in sich scheidet und sich mit sich identisch setzt, und nur in dieser Selbstbewegung entsteht und sich entsteht. Dies ist die Ursetzung, die sich selbst setzende Setzung der Hegelschen Metaphysik, wenn man will: ihre Voraus-setzung, die aber nicht äußerlich dem System voraus-gesetzt wird, sondern in der es sich sich selbst voraussetzt. Der Geist ist das Sein, ist das Wesen und die Substanz der Dinge, — diese Setzung läßt sich nicht aus einer anderen beweisen, in ihrem Erweise besteht vielmehr die ganze Philosophie. Woraus sollte sie auch bewiesen werden? Das Sein läßt sich nicht beweisen, jeder Beweis setzt das Sein voraus. Deshalb setzt Hegels Logik das Sein allem weiteren Denken voraus und beginnt mit ihm. Aber mit ihm ist schon alles andere, ist der Geist und das System gesetzt, so wahr das Sein das Sein ist, so wahr es sich selbst setzt; soweit diese Voraus-setzung wahr und wahrhaft Voraus-setzung ist, ist sie die Setzung des Ganzen, denn nur das Ganze ist das Wahre: die Voraussetzung beweist sich selbst nur, setzt sich selbst nur, weil sich in ihr das Wahre, d. h. das Ganze setzt, weil nur das Ganze sie begründet. Das System trägt sich selbst und alles in ihm Gesetzte, alle seine Setzungen. Das System als Ganzes läßt sich nicht beweisen, denn jede Setzung, jede Voraus-setzung, die es beweisen könnte, wird selbst erst durch das System gesetzt. Die Inhalte der einzelnen Setzungen sind sämtlich Inhalte des Ganzen, das in ihnen sich auseinander setzt, sich expliziert. Man kann daher sagen, das System beruhe im Ganzen und im Einzelnen auf Intuition; aber damit wäre zu wenig, wäre nur die Hälfte

der Wahrheit gesagt, denn es beruht ebensosehr auf Reflexion und Abstraktion: es ist sich denkende Intuition, sich reflektierende Anschauung[1]). Beide Momente sind gleichwesentlich und wirken zusammen.

In jeder Einzelsetzung, in jedem Einzelinhalte, jedem Momente setzt sich das Ganze. Man verfehlt die Idee des Hegelschen Systems, wenn man ihm vorwirft, daß es nicht allein durch das Denken seinen Inhalt gewinnt, nicht allein durch die Methode fortschreitet, sondern auf die Erfahrung oder auf die Anschauung „hinschielt" und nur durch diesen Betrug oder Selbstbetrug zum Reichtum seiner Bestimmungen gelangt. Denn Hegel weiß ganz genau, daß „bloßes" Denken kein Denken, daß Denken zugleich Anschauen ist. Die Anschauung, das Sein denkt sich, der Geist reflektiert sich in dem System, d. h. der Reichtum der Substanz entfaltet sich in ihm, er legt sich auseinander, er gliedert sich. Diese Selbstgliederung ist ebensosehr ein Schreiten vom Ganzen zu den Teilen, ein Sich-Teilen, Sich-Einteilen, wie ein Schreiten von Teil zu Teil, ein Sich-Ergänzen; ebensosehr Abstieg vom Konkreten bis zum Abstrakten oder Selbst-Abstraktion (Expansion), wie Aufstieg vom Abstrakten bis zum Konkreten oder Selbst-Konkretion (Kontraktion); sie ist beides in Einem, denn das Ganze lebt nur in, nicht neben den Teilen, das Konkrete ist konkret nicht neben, sondern in dem Abstrakten.

Diese Idee des Systems muß man vor Augen haben, wenn man die Rolle verstehen will, die in ihm die Negation spielt, — die Macht, die nach Hegel die Negation im Sein, im Wesen der Dinge, im Geiste selbst ausübt. Die Negation ist das Werk des Verstandes, aber der Verstand ist nicht nur „unser" Verstand, sondern er ist dem Sein immanent, er ist, Kantisch gesprochen, die „Bedingung für die Möglichkeit der Gegenstände", er ist der Verstand der Dinge selbst.

---

1) Vgl. Hegel V, 49 f.

Die Dinge unterscheiden sich voneinander, denn es ist Verstand in ihnen; oder auch: sie sind im Verstande, denn sie sind verschieden. Der Verstand unterscheidet, d. h. er vergleicht, indem er scheidet; das Scheiden ist negatives Gleichsetzen, das Unterschiedene ist das Ungleiche, das Nicht-Gleiche. Scheiden ist Negieren und Negieren ist Scheiden. Da die Dinge verschieden sind, ist die Negation keine „nur“ subjektive, sondern als subjektive auch eine objektive Tätigkeit, eine Tätigkeit der Dinge selbst, ihres Seins und Wesens; die Dinge wären nichts Positives, wenn sie sich nicht unterschieden, wenn sie sich nicht negierten. Der Geist muß sich verneinen, um sich bejahen zu können; erst im Nein des Neins bejaht das Ja sich selbst, wird das „bloße“ Ja zum Ja des Jas, — zum Selbst, zum sich setzenden Ich, mit dem die Wissenschaftslehre begann.

Der Geist scheidet sich in sich, er setzt sich sich entgegen, oder er setzt sich als das Negative seiner selbst; er setzt sich somit dreifach: er setzt sich sich voraus (Logos), sich sich entgegen (Natur) und sich als sich selbst (Geist). Er setzt sich sich voraus, d. h. er scheidet sich als Logos von sich ab: der Logos ist der sich abstrakt setzende Geist; er setzt sich sich entgegen, d. h. er setzt dem Logos die Natur entgegen; er setzt sich als sich selbst, d. h. als das sich setzende Ganze von Logos und Natur, als konkreten Geist. Logos und Natur sind Gegensätze, d. h. der Logos ist nicht nur von der Natur verschieden oder anders wie sie, sondern ihr Anderes, weil Logos und Natur sich ergänzen und im Ganzen konkret identisch, derselbe Geist sind; sie sind Gegensätze, weil jedes ist, was das andere auch ist: Geist, und weil jedes das andere so ergänzt, daß alles, was nicht Logos ist, Natur ist, und alles, was nicht Natur ist, Logos ist, oder weil Logos und Natur in positiver Beziehung dasselbe sind, sich in dasselbe teilen, — weil dasselbe, nämlich das Selbst, sich in sie einteilt, sich in sie scheidet, indem es sich ein-

teilt oder scheidet. Wenn der Geist System, wenn das Wahre das Ganze ist, so muß das Geschiedene einander entgegengesetzt, nämlich das in sich geschiedene Ganze sein. Nur das Ganze zerteilt sich durch Negation, durch Scheidung in Gegensätze, nur Gegensätze ergeben zusammen ein Ganzes. Die entgegen-setzende Negation ist ebensosehr eine methodische Forderung des Systems wie sie ein Moment des sich setzenden Geistes ist, — nur das Selbst kann Alles sein, weil nur das Selbst sich selbst und das ihm Gegensätzliche in sich begreift; — und nur das Gegensätzliche kann Alles sein, weil es sich als das sich selbst Entgegengesetzte mit sich selbst zusammenschließt, „es selbst" wird: in sich geschlossenes Ganzes, konkret Selbiges, Selbst. Wie die Kategorie der Identität, so ist auch die des Gegensatzes eine logische nur, weil sie zugleich und wesentlich eine Kategorie des Geistes ist, denn der Geist ist es, der sich als Logos oder im Logos setzt. Das Gegensätzliche ist das sich selbst Entgegengesetzte; hier gibt es kein Drittes, das die Gegensätze einander entgegensetzte, oder in bezug worauf sie einander gegensätzlich wären. Der Gegensatz ist der wesentliche Unterschied, er ist der Unterschied im Wesen, im Geiste selbst, er ist der sich in sich scheidende, der sich sich selbst entgegensetzende Geist.

Wenn es ein Drittes gäbe, das die Gegensätze außer sich setzte, oder eine „Gattung", d. h. ein Gleiches, in bezug worauf sie Gegensätze wären, so wären sie nicht Gegensätze, d. h. wesentliche Unterschiede, sich selbst scheidendes Wesen, sondern sie wären „bloß" Unterschiedene, Ungleiche; das Gegensätzliche wäre kein *ἐναντίον*, sondern ein *ἕτερον*, es wäre kein *ἕτερον* und *ταὐτόν* zugleich. Alle empirischen Gegensätze sind „bloß" Unterschiedene, bloß vergleichsweise Verschiedene oder bloß Verglichene. Sie sind verschieden in bezug auf das Subjekt, das sie vergleicht, oder in bezug auf das Gleiche, das sie vereint; das

Subjekt setzt sich und das Gleiche außerhalb der Verglichenen; es setzt sich selbst, das Gleiche und das Unterschiedene nicht als „Drei-Einigkeit", sondern als drei Verschiedene, durch nichts Geeinte [1]); um die Einheit dieser drei Verschiedenen, das Band, das sie eint, das Gleiche, in bezug worauf sie verschieden sind, zu finden, kann nicht mehr das empirische Vergleichungs-Verfahren angewendet werden. Soll der Vergleichs-Punkt gedacht werden, auf den die als Vergleichendes, Gleiches und Ungleiches Geschiedenen als auf ihr Gleiches bezogen werden oder sich beziehen, so muß das Vergleichende sich selbst denken; es denkt jenes Gleiche nur, wenn es sich als das in das Vergleichende, das Gleiche und Ungleiche (oder als das in das Vergleichende und Verglichene) Geschiedene, d. h. wenn es sich als das sich mit sich Vergleichende, als das sich von sich selbst Scheidende, sich sich selbst Entgegensetzende denkt [2]). Das Gegensätzliche ist zugleich das Identische; in ihm wird das *ἕτερον* zum *ταὐτόν*; denn es ist gegensätzlich nur, wenn es sich in Bezug auf sich selbst, nicht in Bezug auf ein Außer-ihm, wenn es sich absolut oder wesentlich unterscheidet, — wenn es sich als das sich unterscheidende Absolute: als Wesen, Logos, Geist setzt.

Das Gegensätzliche ist ein Dreiheitlich-Einheitliches, es ist das Thetisch-Antithetisch-Synthetische, das sich mit sich Synthetisierende, das sich als sich selbst, das als Selbst sich Setzende. Alles Gegensätzliche ist selbst das Selbst; das Selbst denkt daher Alles als sich selbst, oder es erkennt Alles spekulativ, wenn es Alles gegensätzlich,

1) „Die Identität oder Nichtidentität als Gleichheit und Ungleichheit ist die Rücksicht eines Dritten, die außer ihnen fällt" (IV, 41).

2) Hegel unterscheidet deshalb den empirischen Widerspruch als einen solchen „der Vergleichung" (z. B. III, 210) von dem „Widerspruch mit sich selbst" (z. B. III, 217).

oder wenn es **alle Gegensätze** denkt. Die Philosophie des Geistes ist die Selbsterkenntnis des Gegensätzlichen und als solche: Allerkenntnis, Metaphysik. Das Gegensätzliche ist das **absolut** Verschiedene; es ist in **keinem** Punkte einander **gleich**, sondern in **jedem verschieden**, deshalb ist es **gegen**-sätzlich, d. h. es hat keinen Vergleichs-Punkt, es ist absolut ungleich; aber da es einander gegensätzlich ist, so wird es doch miteinander **verglichen**, es ist doch nur vergleichsweise, d. h. nur in Bezug oder bezogen auf einander gegensätzlich, es ist zwar einander **entgegen-**, aber doch auch **ein-ander** entgegen-gesetzt, d. h. Eines als das Nicht des Anderen, das Andere als das Nicht des Einen. Wenn es als Gegensätzliches das absolut Ungleiche und Unvergleichliche, das absolut Andere, dennoch aber als das Andere zugleich auch das negativ gesetzte Eine, wenn es als Gegensätzliches nur das Andere des Einen, das Eine des Anderen, als Anderes nur das Nicht-Eine, als Eines nur das Nicht-Andere ist, so ist es Gegensätzliches nur als Identisches. **Die Identität des Gegensätzlichen** ist der einzige Vergleichspunkt, der nicht außerhalb der Verglichenen liegt, **die** Gleichheit, die zugleich keine „bloße" Gleichheit ist: diese Identität ist die **Sichselbstgleichheit**[1]) und als solche die Gegensätzlichkeit. Die Gegensätzlichkeit ist Identität, weil die Identität nicht „bloße" Gleichheit, sondern zugleich Verschiedenheit, — weil sie konkrete Selbstheit ist [2]).

---

1) Die Engländer übersetzen self-identity.

2) Von hier aus wird klar, warum der „Satz der Identität" oft in die Formel gekleidet wird: A = A (so bei Fichte vgl. oben Bd. I, 416, bei Schelling IV, 120 u. ö., bei Hegel III, 32 u. ö.). Die Identität ist aber als abstrakte, formale bloßes Moment, kein Satz, sondern Satz-Fragment; soll sie als Satz ausgesprochen werden, so muß sie sich in sich selbst bewegen: ein Inhalt muß gesetzt und sich selbst entgegengesetzt, der gesetzte und entgegengesetzte aber müssen identisch gesetzt werden. Indem dafür die „Gleichung" A = A gewählt wird, verhüllt sich die Dialektik der Selbstbewegung; der Gegensatz

Was einander, oder was sich entgegengesetzt ist, ist miteinander oder mit sich identisch; und was miteinander oder mit sich identisch ist, ist einander oder sich entgegengesetzt (in der Doppelheit und Vertauschbarkeit des „einander" und des „sich" liegt die Doppelheit und Vertauschbarkeit von Identität und Gegensatz schon sprachlich angedeutet); Identität und Gegensatz sind sich widersprechende Momente der konkreten Identität oder des dialektischen (spekulativen) Widerspruchs. Als Gegensatz ist die Negation „wesentlich", d. h. sie gehört dem Wesen (und nicht bloß dem urteilenden Subjekte) an, sie ist Selbstnegation des Geistes (und nicht bloße Urteilsnegation). Indem der Geist sich negiert, setzt er sich in Positives und Negatives (in Sein und Nichts) auseinander, aber er s e t z t s i c h ebensosehr im Positiven wie im Negativen; sowohl der sich positiv, wie der sich negativ setzende Geist, ist der in der Selbst-Zersetzung sich identisch Setzende. Daher ist das Positive ebensosehr ein Negatives, wie das Negative ein Positives: die spekulative Negation ist „schöpferisch", inhalterzeugend, insofern in ihr das Ganze sich in seine Momente zerlegt, die selber inhaltlich sind. So scheidet sich der Geist in Logos und Natur; der Logos ist d a s Andere der Natur, die Natur d a s Andere des Logos, beide sind sich entgegengesetzt, weil sie im Geiste identisch, Aktmomente seiner Selbsttätigkeit, seiner Selbstbewegung sind [1]). Beide sind positiv und beide sind negativ, denn sie sind sich oder einander entgegen-

---

stumpft sich zur bloßen Verschiedenheit oder Geschiedenheit, die Identität stumpft sich zur bloßen G l e i c h h e i t ab. Da alles Gleiche auch ungleich ist, und da das empirische Vergleichen daran gewöhnt ist, Verschiedene als gleich (der Gattung nach) zu setzen, so entgeht der formalen Logik das Widerspruchvolle der Identität, sie sieht in der Tautologie nur die empirische oder formale Widerspruchlosigkeit, nicht den spekulativen Widerspruch.

1) „Daß das Negative in ihm selbst ebensosehr positiv ist, . . . dies liegt . . . schon in der Bestimmung, daß das einem Anderen Entgegengesetzte s e i n Anderes ist" (VI, 239).

gesetzt: entgegen, d. h. negiert, und gesetzt, d. h. poniert. Der Geist, das Ganze scheidet sich selbst in diese seine Momente, d. h. er negiert sich, indem er sich poniert, er poniert sich negativ in ihnen, oder er poniert und negiert sich zugleich.

Nur das Ganze, das sich selbst setzt, d. h. nur das absolute Selbst, kann ponieren, indem es negiert, und negieren, indem es poniert, kann durch Position das Negative und durch Negation das Positive setzen, denn es setzt immer — sich, es setzt immer — das Ganze. Setzt es sich als Logos, so negiert es sich als Natur; setzt es sich als Natur, so negiert es sich als Logos, immer aber setzt es *sich*, d. h. es setzt in Logos und Natur zugleich das Ganze, das Sich-Setzende, sich selbst. Abstrahiert es sich von der Natur und setzt es sich als Logos, so negiert es die Natur; diese Negation vernichtet nicht bloß die Natur, verneint nicht bloß das Urteil: der Geist ist Natur, oder die Natur ist das Absolute, sondern sie setzt zugleich das die Natur zum Geist *Ergänzende*, sie setzt den Geist, der nicht Natur ist, oder sie setzt das durch die Natur begrenzte, als Natur negierte Ganze, den Logos. Die spekulative Negation verneint kein Urteil, weil sie die Elemente des Urteils (das Gesetzte, die „Begriffe") erst zum Entstehen bringt, sie ist *die im Urteil tätige Negation*, — die Negation, die im Urteil das zu Verbindende trennt, voneinander sondert, es scheidet und unterscheidet. Das zu Verbindende wird im spekulativen Urteile nicht bloß aufgefunden, nicht als schon Unterschiedenes angetroffen, als schon Gesetztes aufgenommen, sondern es reflektiert auf sein Setzen und Scheiden, es bringt sich durch Scheidung hervor, es setzt sich entgegen und verbindet sich. Das Ganze, das sich negiert, bleibt im Negierten es selbst; es negiert sich, wie Fichte sagt, nur „zum Teil", d. h. es begrenzt sich durch die Negation. Dieses Teilen ist weder ein formallogisches Einteilen von genus und differentia specifica, noch ein quantitatives Zerlegen, sondern es ist das Sich-selbst-Begrenzen, Sich-von sich-Abstrahieren des Geistes.

Die spekulative Abstraktion ist reflexiv, sie ist Abstraktion und zugleich Reflexion auf die Tätigkeit des Abstrahierens, das Abstrahierende setzt sich zugleich als das zu Abstrahierende und als das, wovon es abstrahiert, denn es setzt in allem Abstrahieren — sich. Logos und Natur haben als Unterschiedene keinen Oberbegriff, unter den sie subsumiert werden könnten, sie sind nicht Arten der „Gattung" Geist; wenn daher die „Merkmale" negiert werden, deren Inbegriff die Natur ausmacht, so bleibt nicht bloß die abstrakte „Gattung" Geist übrig, sondern es entsteht der Logos. Die Gegensätze verhalten sich zueinander wie A und non-A; non-A ist Alles, was nicht A ist, dies Alles aber ist nicht ein Unbestimmtes, das erst der positiven Bestimmung bedürftig wäre, das erst durch irgendeine neue Position gesetzt werden müßte, sondern es ist Alles im spekulativen Sinne, d. h. das Ganze, sofern es sich als dem durch A Bestimmten entgegensetzt; daher ist non-A der positive Gegensatz zu A, es ist das positive B, dem das A ebenso als non-B gegenübersteht [1]). A und B sind selbst die „Gattung", deshalb gilt das spekulative Urteil A ist B (der Logos ist Natur, die Natur ist Logos), obwohl auch die Urteile gelten B ist non-A und A ist non-B. Das verbindende „Ist" dieser Urteile ist spekulativ aufzufassen, d. h. es ist weder das prädizierende „Ist" (die Kopula) empirischer Urteile, die von etwas etwas aussagen, ohne auf dieses Prädizieren zu reflektieren, ohne die Selbstbewegung von Urteilssubjekt und Urteilsprädikat in dem verbindenden „Ist" mitzudenken, — in denen mithin das Sich-Verbinden der Verbundenen sich nicht reflektiert; noch ist es das tautologische „Ist" der formalen Logik, das die Identität widerspruchlos ausdrücken will; sondern es ist das sich widersprechende „Ist" der Tauto-Heterologie, das sich widerspricht, weil sich in ihm das em-

---

1) Auch Kant bestimmt die Kategorie der Begrenzung oder Limitation als Synthese der Realität (Position) und der Negation.

pirische „Ist“ reflektiert, oder weil es das empirische und das formale „Ist“ in sich vereinigt [1]).

Rosenkranz [2]) und andere Hegelianer haben versucht, das Paradoxe der dialektischen Methode dadurch zu mildern, daß sie erklärt haben, der Widerspruch, den Hegel zum Mittel der Erkenntnis mache, behaupte nicht das Zusammengelten zweier Sätze wie A ist B und A ist nicht B, sondern die Geltung des Satzes A ist non-B neben derjenigen des Satzes A ist B. Phalén [3]) wendet dagegen mit Recht ein, daß der Satz A ist non-B den Satz A ist nicht B in sich schließe. Wäre der Satz A ist B ein empirisches Urteil, dann ließe er sich mit dem ebenfalls empirischen Urteil A ist non-B vereinbaren; der Satz: dieser Baum ist hoch verträgt sich mit dem anderen: dieser Baum ist nicht-hoch, er ist — dick. Hoch und dick sind unterschiedene Merkmale, das eine ist ein anderes als das andere; dieser Baum kann das Eine sein, nämlich hoch, und ein Anderes, nämlich dick; das „Und“ führt zu keinem Widerspruche, weil „das Eine und das Andere“ sich nicht einander ergänzen, sich nicht in das Ganze teilen, oder weil das Ganze sich nicht in sich und dadurch in sie teilt, — m. a. W., weil sie nur Andere gegen einander, aber nicht Entgegengesetzte [4]) sind: das empirische Urteilen denkt nur heterologisch. Das spekulative Denken aber, das hetero- und tautologisch zugleich denkt, verneint in dem Satze A ist non-B das B-Sein des A, es sagt: A ist alles, was das B nicht ist; wenn es dennoch zugleich behauptet A ist B, so heißt das: A und B teilen sich in dasselbe Ganze, oder A ist alles, was das B nicht ist, es ist

1) Deshalb sagt Hegel vom spekulativen Gedanken, er könne nicht „durch das Urteil und das geistlose Ist, die Kopula desselben, ausgedrückt werden“ (II, 586).

2) Wissenschaft der logischen Idee, 1858—59.

3) Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie, 173 f.

4) „. . . Das Entgegengesetzte ist . . . dasjenige, welches das Eine und sein Anderes, sich und sein Entgegengesetztes in sich selbst enthält“ (VI, 243. Sperrung von mir).

aber zugleich auch alles, was das B ist, denn sowohl A wie B sind „Alles". Und diese Sätze widersprechen sich allerdings: das limitative Urteil A ist non-B enthält das negative A ist nicht B in sich, denn die Limitation ist eine spekulative Kategorie, die nur Sinn hat, wenn ein Ganzes eingeteilt wird, dessen Teile sich wie Negatives und Positives zu einander verhalten. Das empirische Urteil: dieser Baum ist nicht-hoch, sondern dick ist sinnlos, weil das Dicksein nicht die spekulative Negation des Hochseins bedeutet, weil Dick- und Hochsein sich nicht ausschließen, keine spekulativen Gegensätze sind und sich deshalb auch nicht er-gänzen [1]). Logos und Natur dagegen (und alle anderen

---

1) Man könnte einwerfen, daß es auch empirische Gegensätze, auch eine empirische Limitation gibt, daß der Satz: dieser Baum ist nicht-hoch das Positive bedeuten kann: dieser Baum ist niedrig. Warm und kalt, hell und dunkel, groß und klein seien andere Beispiele für empirische Gegensätze. In der Tat verhalten sich diese empirischen Begriffe wie Positives und Negatives zueinander, sie schließen sich aus; aber — sie ergänzen sich nicht, weil sich in ihnen nicht ein Ganzes einschränkt, weil ihr Beziehungspunkt nicht in ihnen selbst liegt, sondern in dem Subjekt, das sie empirisch aufnimmt. Deshalb ist die Negation hier auch nicht „schöpferisch"; das Nicht-Warme ist nur das negative Warme, nicht positiv das Kalte. Warm und kalt sind Bezeichnungen für Empfindungen: wer nicht-warm empfindet, braucht deshalb nicht kalt zu empfinden, er kann überhaupt keine oder eine mittlere Temperaturempfindung haben; analog liegt es in anderen Fällen. Dieser Baum ist nicht-hoch muß nicht bedeuten, er ist niedrig, es kann auch bedeuten, er hat eine normale Größe usw. Empirische Gegensätze lassen sich graduieren. Daher ist es ein nur empirischer Widerspruch zu sagen: A ist groß und A ist nicht-groß, der sich nicht spekulativ, sondern durch Rücksichtnahme auf das empirisch schätzende (oder messende) Subjekt aufheben läßt. Diese Rücksichtnahme läßt sich als eine Analogie zur Reflexion auf das urteilende Subjekt ansehen, die aber als empirische Reflexion das Subjekt zum Nur-Subjekt macht; der Widerspruch führt daher „nur" zur empirischen Kritik, — zu dem, was manche Erkenntnistheoretiker „kritischen Realismus" nennen (z. B. Külpe, Einl. in d. Philos.[6], 158 ff.), und was in Wahrheit Empirie ist, die um der Objektivität willen die Beziehung auf das em-

Gegensätze der Hegelschen Philosophie) schließen sich aus und ergänzen sich, sie sind entgegengesetzt und konkret identisch.

Man muß Phalén beipflichten, wenn er das „eigentümlich Neue und Kühne" der Hegelschen Methode darin sieht, daß sie den Widerspruch zum Erkenntnismittel macht, und wenn er behauptet, daß alle Versuche, diese Kühnheit zu bestreiten oder abzuschwächen, die Methode mißverstehen [1]). Etwas Richtiges scheint aber dennoch jenen Hegelianern vorgeschwebt zu haben, nämlich dasjenige, was oben über den Unterschied zwischen empirischem und spekulativem Widerspruche ausgeführt worden ist. Die spekulative Negation verneint nicht den Satz A ist B, sondern den Satz A ist A, oder sie verneint das A selbst; das spekulativ limitative Urteil lautet nicht: A ist non-B, sondern es lautet: A ist non-A. Nun widersprechen sich freilich auch die Sätze A ist A und A ist non-A, aber sie widersprechen sich nicht im empirischen Sinne, weil der Satz A ist A empirisch sinnlos, weil er kein empirischer Satz ist und deshalb auch niemals einem empirischen Satze widersprechen kann. Der Satz A ist A spricht zugleich das unendliche, limitative Urteil A ist non-A (d. h. B) aus, weil er besagt: A ist mit sich identisch, d. h. es ist das Selbst, gesetzt oder begrenzt als A. Das im A gesetzte oder begrenzte Selbst aber ist zugleich das Sich-Setzende oder Sich-Begrenzende, d. h. sein Gegenteil, es ist zugleich A und non-A, und nur in der Vereinigung beider „es selbst". Im spekulativen Sinne ist schon das einfache Urteil A ist B widerspruchvoll, weil sich in ihm das einfache Urteil A ist B reflektiert.

Die spekulativen Urteile: der Logos ist Natur oder das Sein ist Nichts oder das aposteriorische Denken ist apriorisch usw. usw. wären als empirische so wenig

pirisch empfindende oder schätzende Subjekt in das empirische Urteil einfügt. Vgl. hierzu Hegel V, 85 f.

1) A. a. O. 183.

widerspruchvoll wie die empirische Aussage A ist B; aber „die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schließt, [wird] durch den spekulativen Satz zerstört“, weil „der identische Satz, zu dem der erstere wird, den Gegenstoß zu jenem Verhältnisse enthält“ (II, 49). Der prädikative Satz wird zum identischen und doch nicht tautologischen, — dies ist es, was zum „unvermeidlichen“ Widerspruch hinführt.

Wenn die erwähnten Hegelianer den dialektischen Widerspruch nicht als einen solchen zweier sich widersprechender Urteile, sondern zweier sich entgegengesetzter Begriffe aufgefaßt wissen wollen, so ist allerdings zuzugeben, daß die Negation, die den Widerspruch erzeugt, als Negation einer Tautologie nicht Negation eines „natürlichen“ Urteils, daß sie keine „natürliche“ Negation ist, nicht Negation eines Urteils, sondern Negation eines Urteils-Elements, nicht einer Synthesis, sondern einer Thesis, daß sie eine — Anti-Thesis ist. Das Urteil A ist B wird nicht empirisch verneint, sondern es reflektiert sich, zerlegt sich in sich (A ist B) und in seine Elemente (A ist A und B ist B) und vereinigt sich, indem es die Elemente vereinigt (A ist non-A, d. h. B und B ist non-B, d. h. A.)[1]. Oder: Das A setzt sich (einfache Position, Thesis, nicht Urteils-Synthesis), verneint sich, indem es sich begrenzt (Limitation, unendliches Urteil) und setzt sich in dem Begrenzten (spekulative Synthesis, konkrete Identität). In dieser Bewegung vollendet sich die Reflexion, in ihr reflektieren sich die Elemente A und B (in Position und Limitation) und das sie verbindende „Ist“ (in der spekulativen Synthesis) so, daß diese Dreiheit sich als Einheit herstellt. Im empirischen Urteil werden A und B

1) So zerlegt Hegel in der Logik das empirische Urteil (das „Urteil des Daseins“), welches er in die Form bringt: das Einzelne ist das Allgemeine in die „identischen Sätze“: „das Einzelne ist Einzelnes“ und „das Allgemeine ist Allgemeines“, um zu zeigen, daß es sich widerspricht und seine Wahrheit in seiner Negation hat (V, 80 ff.).

naiv oder unmittelbar vereinigt, ohne daß die Vereinigung zum Problem gemacht wird, in der Selbstbewegung des dreiheitlichen spekulativen Urteils werden sie reflexiv vereinigt, d. h. sie vereinigen sich selbst, sie vermitteln sich ihre Vereinigung. Diese Vermittlung ist ein System von drei Sätzen, ein Schluß, der zugleich Begriff (Position), Urteil (Limitation) und Schluß, oder Thesis, Antithesis und Synthesis, oder die bloß formale (tautologische, identische, abstrakte) Setzung A ist A, das bloß empirische (heterologische, konkrete) Urteil A ist B und den spekulativen (tauto-heterologischen, abstrakt-konkreten) Schlußsatz A ist non-A, d. h. B in sich vereinigt und vermittelt [1]). —

Wenn gesagt wird, die Negation vernichte nur das Urteil, sie sei daher „bloße" Negation (so wie der Widerspruch, der aus der Negation resultiert, „bloßer" Widerspruch, „bloße" Aufhebung sei), — sie sei „bloß" subjektive Negation, ein „bloß" subjektiver Akt: Abwehr des positiven Urteils, so wird damit nur gesagt, was die Negation (und der Widerspruch) für die Empirie bedeuten. Die empirische Negation schlägt gewissermaßen die Brücke zur spekulativen Reflexion. Wenn sie Abwehr des positiven Urteils genannt wird, so liegt darin (wie Windelband gesagt hat), daß sie das Urteil beurteilt, d. h. kritisiert; in dem kritischen Akt der Negation reflektiert das Subjekt über das Urteil [2]); für

1) Man könnte daher drei Arten von Widerspruch unterscheiden: den empirischen: A ist B — A ist nicht B; den formalen: A ist A — A ist nicht A (wobei A einen gesetzten Inhalt oder auch einen Satz bezeichnen kann); den spekulativen, der beide in sich vereinigt: A ist A — A ist non-A, d. h. B oder: A ist B, d. h. non-A — A ist non-B, d. h. A. Und entsprechend drei Arten von Identität: die empirische, inhaltliche oder heterologische: A und B (z. B. der Verfasser der Wissenschaftslehre und der Reden an die deutsche Nation) sind ein und dasselbe; die formale, abstrakte oder tautologische: A ist A; die spekulative, konkrete oder tauto-heterologische: A ist non-A, d. h. B (z. B. das Sein ist das Nichts, das Sein ist das Wesen usw.).

2) „. . . so ist das negative Urteil nun überhaupt das Vermit-

das empirisch urteilende Subjekt ist diese Reflexionshandlung „bloß“ subjektiv, weil ihm das Urteil selbst das „bloß“ Objektive und allein das Objektive ist. Für die spekulative Reflexion aber ist das Urteil selbst objektiv und subjektiv „zugleich“, weil sie auf die Subjektivität des objektiven Verbindens reflektiert; für sie ist daher auch die Negation nicht „bloß“ subjektiv, sondern „zugleich“ objektiv, weil sie ebenso auf die Objektivität des subjektiven Scheidens reflektiert. Die empirische Negation ist „bloß“ negativ — nur für die Empirie, weil die Empirie nicht darauf reflektiert, daß schon in der empirischen Negation das urteilende Subjekt sich selbst bejaht, daß es sich von der bejahten Urteilssynthese scheidet und sie nur verneint, um sich zu erhalten. Indem das Subjekt das einfache Urteil A ist B verneint, bejaht es die tautologischen Urteile A ist A und B ist B; die Verneinung hebt zwar das Urteil A ist B auf, aber sie kann es nur aufheben, wenn sie mit seinen Elementen einen „Sinn“ verbindet, d. h. wenn sie zwar die Synthese verneint, nicht aber die Elemente und ihre formale Beziehung zueinander, oder wenn sie in der Verneinung die formale Position des Ponierten aufrecht erhält, — wenn sie nicht bloß negiert, sondern zugleich poniert. Empirisch bejaht sie zwar nichts (denn die tautologischen Sätze sind empirisch nichtig), aber reflexiv bejaht sie allerdings: nämlich das (tautologisch) Ponierte; in ihm bejaht oder setzt das urteilende Subjekt sich selbst.

Die empirische Negation ist auch Position, aber als solche die von der empirischen Position geschiedene „bloß“ formale, „bloß“ logische Tautologie, in der sich der Logos „bloß“ selbst poniert; sie ist für die Empirie „bloß“ negativ, so wie das empirische (das einfache, natürliche) Urteil für die Empirie „bloß“ positiv ist. Die Tautologie, heterologisch neben

---

telnde . . . [zur] Reflexion des Urteils des Daseins in sich selbst“ (V, 88).

die Heterologie gestellt, ist selbst ein „einfaches“ Urteil, sie ist „naive“, „natürliche“, „unmittelbare“, d. h. reflexionslose, „bloße“ Reflexion. Die spekulative Reflexion aber vereinigt das „bloß“ empirische und das „bloß“ logische Urteil; indem sie die empirische Synthese verneint, scheidet sie reflexiv das ταὐτόν vom ἕτερον, Tauto- und Heterologie, aber sie setzt beide nicht neben-, sondern gegeneinander und dadurch wieder zusammen; sie verneint und vereint das „bloße“ ταὐτόν und das „bloße“ ἕτερον, die „bloße“, nämlich empirische, heterologische Negation und die „bloße“, nämlich formale, tautologische Position. Die spekulative Negation ist zugleich Position und Negation; „bloße“ Negation und „bloße“ Position reflektieren sich in ihr als Momente des empirischen Urteilsganzen, das eben dadurch aufhört „bloß“ empirisch zu sein, und reflektiert-empirisch, spekulativ wird.

Die empirische Negation, so läßt sich auch sagen, verneint das Urteilsganze und bejaht die Urteilsmomente. Sie verneint das Urteil, wenn es falsch ist, d. h. wenn die Momente nicht in Wahrheit so verbunden sind, wie das Subjekt sie verbunden hat. Sie sind in Wahrheit nicht so verbunden heißt: sie sind im Sein, im Wesen, in der Wirklichkeit, in der Idee, im System, im Logos, im absoluten Selbst nicht so verbunden. Um des Seins und Wesens, um der Idee, um des Selbsts willen verneint die empirische Negation die Urteilssynthese; sie reißt die Momente und das Urteilsganze, die Inhalte und ihre Verbindung, das Objektive und Subjektive auseinander, sie scheidet das Selbst von seinen Inhalten, indem sie die Inhalte scheidet. Eben dies tut auch die spekulative Negation, aber sie macht die empirische, die „bloße“, zum Mittel der Wieder-Vereinigung. Sie zerstört das empirische Urteil, weil es nicht das wahre Ganze ist, weil es als Ganzes im System keine Wahrheit hat, sie zerstört es um des Systems, um des Logos, um des Selbsts willen; aber sie vernichtet dadurch nicht nur die

empirische Synthese, sondern setzt zugleich ihre Elemente als positive Momente, sie macht die Negation zur Methode, um die Momente als Momente zu setzen und aus den Momenten das wahre Ganze, das System, das Absolute sich herstellen zu lassen. Jede Satzverbindung ist falsch, sofern sie die ganze Wahrheit ausdrücken will, sofern sie ein festes Resultat ausspricht, sofern die Bewegung bei ihr Halt macht; aber die Bewegung käme überhaupt nicht zu „Stande", das Selbst setzte sich nicht, wenn es nicht fest-stellte, wenn es nicht durch „Feststellungen", durch Sätze hindurch sich bewegte. Es stellt fest und hebt auf, es bewegt sich und ruht, ruht und bewegt sich zugleich. —

Die spekulative Negation ist schöpferisch, weil die empirische in ihr zum Momente wird; sie ist zugleich Position. Alles Negieren ist Ponieren, alles Ponieren Negieren. Position und Negation sind selbst Gegensätze und deshalb konkret identisch; sie sind die logischen Urgegensätze, d. h. die Gegensätze, in die der Geist sich als Logos auseinander setzt. Der Logos ist Geist und konkret, deshalb setzt er sich aus den Gegensätzen zusammen und in diesem Sich-mit sich-Ineinssetzen überwindet er den Widerspruch seines Jas und Neins, bejaht sich, indem er das Nein verneint. Dieses Ja, welches das Nein in sich aufhebt, ist das gegensatzlose, das „übergegensätzliche" Ja, das die Empirie in ihrer naiven Synthese, im Objektiven, in ihrer „Wahrheit" zu besitzen glaubt, das Kant im Ding an sich, Fichte in der Selbst-Setzung des ersten Grundsatzes, Schelling in dem Sein der intellektuellen Anschauung, — alle drei in dem Noch-nicht-oder Nicht-mehr-Gegensätzlichen zu finden vermeinten, d. h. (wie die Empirie) in dem „bloß" Positiven, Unmittelbaren, Reflexions- und insofern Selbst- und Leb-losen. Dieses Ja ist für Hegel dagegen das sich bejahende, das sich durch Position und Negation vermittelnde, das sich verneinende und in der Verneinung sich erhaltende: das Selbst.

Wenn die Empirie das Urteil A ist B verneint (empirische Negation), so erhält sich in dieser Verneinung die Position der Elemente, und in ihr erhält sich das Selbst; wenn aber die Spekulation das tautologische Urteil A ist A verneint (formale Negation), so verneint das Selbst in dem gesetzten A sich selbst (spekulative Negation); es verneint jedoch das A nur um seiner selbst willen, d. h. es verneint und bejaht sich selbst in einem und demselben Akte: es widerspricht sich; aber es verneint das A und widerspricht sich: um seiner selbst willen, d. h. es hebt den Widerspruch auf, indem es A und non-A vereinigt oder das Ganze setzt, das A und non-A zu Momenten seiner selbst hat. Indem das Selbst das A setzt oder voraus-setzt (und dies tut es in jedem empirischen Urteil, dessen Subjekt A ist) und auf dieses Setzen reflektiert, widerspricht es sich; für die Reflexion ist A sowohl „bloßes" A, als auch das gesetzte, sich selbst als „bloßem" entgegengesetzte, — das auf sich zurück-bezogene, re-flektierte A. Oder: A ist mit sich nur identisch, wenn es auch sich selbst entgegengesetzt ist (dies bestätigt das empirische Urteil, indem es bei dem A nicht stehen bleibt, sondern von ihm übergeht zum Prädikat, oder indem in ihm das Urteilssubjekt selbst zum Prädikate übergeht, sich zu ihm hin bewegt). Das Gesetzte, Ponierte, Positive wäre also nicht „es selbst", wenn es nicht zugleich das Sich-Entgegengesetzte, das Negierte, das Negative wäre. Das Negieren ist ein Moment in der Aktivität des Setzens (das Trennen ein Moment in der Aktivität des Verbindens), es ist selbst ein Akt, eine Handlung, ein Ponieren. Das Ponierte ist immer zugleich ein Negiertes, weil es ein Abstraktes ist.

Ponieren und Negieren, Setzen und Entgegen-setzen sind daher für Hegel nicht zwei absolute, d. h. konkrete Akte (was sie für Fichte waren), sondern sie ergänzen einander zum konkreten Akte. Das dem Nein entgegengesetzte, das abstrakte Ja ist selbst ein Nein, weil und sofern es abstrakt ist; das dem Ja entgegengesetzte, das abstrakte Nein ist

selbst ein Ja, weil es das Ja, von dem es abstrahiert, setzt oder voraus-setzt. Ja und Nein identifizieren sich, indem das abstrakte Ja und das abstrakte Nein sich selbst verneinen, — die Abstraktion selbst sich widerspricht und positiv aufhebt: das sich verneinende abstrakte Ja ist das sich verneinende abstrakte Nein, sie sind im konkreten Ja identisch. Negieren ist Abstrahieren; in der Konkretion des Abstrakten hebt deshalb die Negation sich auf; nur in dieser Selbst-Aufhebung wird das Abstrakte konkret, — wird es sich selbst konkret, denkt es sich selbst. Das Sich-selbst-Denken des Konkreten, seine Reflexion in sich selbst vollzieht sich daher als Prozeß der Selbst-Bewegung des Abstrakten, der Momente des konkreten Geistes. Jedes Moment ist als abstraktes ein negatives, als konkretes ein positives; deshalb ist jedes Moment sich selbst entgegengesetzt wie das Nein dem Ja. Das spekulative Negieren ist das Sich-Entgegensetzen, es ist nicht „bloß" Negieren, sondern zugleich Ponieren, weil es Abstrahieren ist. Das Bestimmte, was gesetzt wird, ist als Abstrahiertes ein Negatives: Omnis determinatio est negatio und umgekehrt. Als Negatives hat es das Positive zu seinem Gegensatze; aber als Entgegen-gesetztes hat es zugleich dasselbe Positive zu seinem Inhalte; soll das Konkrete sich herstellen, soll das Ganze werden, so muß jedes Abstrakte in seinen Gegensatz übergehen oder in das Positive seiner selbst, welches es zum Konkreten ergänzt. Wäre das Gegensätzliche ein „bloß" Negatives, so könnte der Widerspruch nicht Positives ergeben; die Abstrakta widersprechen sich im spekulativen Sinne nur, weil sie Abstrakta sind, weil jedes das negierte Ganze ist. Das Setzen des Negativen ist das Konkretisieren des gesetzten Positiven, das Werden des Ganzen.

Das empirische Denken ist naiv konkret; es denkt die Begriffe nicht als Begriffe, nicht als Abstrakta, sondern als Konkreta; deshalb ist sein Negieren „bloßes" Negieren, das Negierte ein „bloß" Negiertes. Das spekulative Denken

aber ist reflexiv-konkret, weil es zugleich reflexiv-abstrakt ist, oder weil es auf die Negation in der Position reflektiert, — auf die Begrifflichkeit des Ponierten. Ihm ist das Gesetzte selbst schon ein Entgegen-gesetztes und das Entgegen-gesetzte selbst ein Gesetztes; es reflektiert das „bloß" Gesetzte in sich, indem es an ihm die Entgegensetzung entdeckt, — indem es zu ihm das hinzudenkt, dem es entgegengesetzt, oder wovon es abstrahiert ist; das „wovon" aber ist wieder nicht „bloß" das „wovon", sondern es ist zugleich ein selbst Abstrahiertes. So ist das Abstrakte dem Konkreten entgegengesetzt, aber das dem Abstrakten entgegengesetzte Konkrete ist selbst abstrakt, und erst dieser Widerspruch führt auf das sich konkretisierende Abstrakte oder auf das Konkrete als Werden, als Prozeß. Alle Begriffe sind als Begriffe Momente des Ganzen, daher sich ergänzende Begriffsmomente. Das Negieren ist das „bloße" Denken, das abstrahierende Scheiden; das Denken ist nur deshalb nicht „bloßes" Denken, weil es nicht bloß Negieren ist, aber es ist als Denken immer „auch" Negieren, und es ist mehr als „bloßes" Negieren dadurch, daß es zugleich Selbst-Negieren ist: Negation der Negation, absolute Negativität.

Achter Abschnitt.

Die Philosophie des Geistes.

I. Die Phänomenologie des Geistes.

Die Rückkehr zum Problem der Erkenntnistheorie.

Die Phänomenologie des Geistes wurde von Hegel bekanntlich als „erster Teil des Systems der Wissenschaft“ angekündigt, in der Enzyklopädie aber erhielt ein Abschnitt der Philosophie des subjektiven Geistes, der das Bewußtsein behandelt, denselben Titel. Diese Verschiebung deutet darauf hin, daß Hegel zur Zeit, als er die Phänomenologie niederschrieb, das Ganze seines Systems noch nicht in der spätern Gestalt vor sich sah [1]); sie deutet, was noch wichtiger ist, auf die Problematik des Werkes selbst hin. Die Phänomenologie will eine Art von Einführung zum System, eine „Leiter“ sein (II, 21), sie will „den Weg zur Wissenschaft“ weisen, — aber sie will zugleich selbst schon ein Glied des Systems, „selbst schon Wissenschaft“ sein, ja in gewissem Sinne sogar „das ganze System“, „das ganze Reich der Wahrheit des Geistes“ enthalten (II, 72) [2]). Wie ist diese Doppelheit des

---

1) Vgl. unten 433.

2) Vgl. Briefkonzept an Voß (datiert Jena 1805), in dem Hegel die Phänomenologie als „ein System der Philosophie“ bezeichnet (XVII, 474).

Planes, dieser Widerspruch in der Idee des Werkes zu verstehen?

In der Phänomenologie tritt Hegel zum ersten Male als Schöpfer eines neuen philosophischen Systems vor die Oeffentlichkeit; die Vorrede spricht deutlich genug die Loslösung von Schellings Identitätsphilosophie aus, obgleich der Name Schellings nicht erwähnt wird [1]). Das Neue, was Hegel zu sagen hat, verdichtet sich im Begriffe des Geistes. Hegel erneuert den Kantisch-Fichteschen Subjektivismus, indem er ihn auf die von Schelling erreichte Stufe des absoluten Idealismus erhebt. Hatte Schelling nur durch Aufopferung des Prinzips der Ichphilosophie, durch Unterdrückung der Reflexion, der erkenntnistheoretischen Selbstbesinnung, nur durch die Verabsolutierung der Natur diese Stufe ersteigen können, so verkündet Hegel, daß man sehr wohl das Subjekt als Höchstes bewahren und dennoch absoluter Idealist sein könne, ja daß der absolute Idealismus sich nur dann vor dem transzendentalen Gewissen rechtfertigen lasse, wenn er zugleich den Vorrang des Subjektes behaupte. Diese Einsicht will die Phänomenologie des Geistes erweisen; sie will zeigen, daß man nur durch die Reflexion auf das Bewußtsein, nur auf dem Wege der Selbsterkenntnis zum absoluten Wissen gelangen könne. Die Philosophie hat mit der Theorie der Erfahrung zu beginnen, sie hat die Gewißheit des Wissens zu prüfen; erst die durch diese Prüfung erhärtete Gewißheit verbürgt die Wahrheit des Wissens. Der transzendentale Idealismus hat recht; nicht indem man sich ohne alle Vorbereitung unmittelbar ins Objekt des Wissens versetzt (mag man es Natur oder Universum oder absolute Vernunft nennen), sondern indem man das Wissen vom Objekt sich selbst kritisieren und durch Kritik sich läutern läßt, öffnet man das Tor zur absoluten Erkenntnis. Dem System muß

1) Vgl. die zwischen Hegel und Schelling gewechselten Briefe vom 1. V. und 2. XI. 1807 (Hegel XIX, 102 f. Aus Schellings Leben II, 124).

die Besinnung auf seine Grundlagen vorangehen; das absolute Wissen muß durch Reflexion auf seine subjektiven Bedingungen, auf seine Bewußtseins-Voraussetzungen erarbeitet werden.

Das Ich ist das absolute Prinzip der Philosophie; nur indem sie das Ich, das Bewußtsein zum Angelpunkt macht, kann sie die Klippe des Spinozismus, an der Schelling gescheitert ist, umgehen und die Wahrheit des Spinozismus selbst herausstellen. Die Phänomenologie setzt dem Schellingschen Identitätssystem wieder den Gedanken der Kantischen Vernunftkritik und der Fichteschen Wissenschaftslehre entgegen: den Gedanken der Erkenntnistheorie[1]). Auch methodisch schließt sie sich an das Vorbild an, das Fichte in der „Deduktion der Vorstellung" gegeben hatte[2]): sie beschreibt den Weg, auf dem das Bewußtsein von der Stufe des Empfindens (Hegel sagt sinnliche Gewißheit) bis zu derjenigen der philosophischen Selbsterkenntnis emporsteigt. Diese Selbsterkenntnis gewinnt freilich jetzt einen anderen Sinn: das Selbst, das erkannt wird, ist nicht mehr das dem absoluten entgegengesetzte, von ihm durch eine unbegreifliche und unübersteigliche Schranke getrennte endliche, sondern es ist das sich selbst als beschränkt erkennende, seine Schranke schrittweise hinausschiebende und mit dem letzten Schritte gänzlich überwindende absolute Selbst. Jetzt erst entfaltet der Gedanke der Selbsterkenntnis die in ihm von vornherein angelegte Kraft; indem das auf seinen Inhalt fortschreitend reflektierende Bewußtsein sich bewußt wird, in allem Inhalt (d. h. in allen Beschrän-

1) In der Enzyklopädie äußert sich Hegel selbst über diese Beziehung der Phänomenologie zur Kantischen und Fichteschen Philosophie: „Die Kantische Philosophie kann am bestimmtesten so betrachtet werden, daß sie den Geist als Bewußtsein aufgefaßt hat, und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben enthält ... Die Fichtesche Philosophie hat denselben Standpunkt ..." (Enz.[3] § 415; VII, 2. 253 f.).

2) Vgl. oben Bd. I, 487 f.

kungen) nur über sich selbst zu reflektieren, schließt sich Anfang und Ende des Weges zum Kreise zusammen [1]), — in der Selbsterkenntnis verwirklicht sich die von Fichte nur postulierte, nur als unlösbare Aufgabe bestimmte Identität von Subjekt und Objekt des Erkennens, die unendliche Tathandlung, die Selbstsetzung des absoluten Ich: das absolute Wissen ist das Wissen dieser Identität, das Wissen des Ich von sich selbst, das absolute Selbstbewußtsein; es ist zugleich die Tat, durch welche sich das Bewußtsein zum Wissen seiner selbst erhebt, die Tat der Selbstverwirklichung des Wissens.

Die Theorie der Erkenntnis ist daher selbst schon Erkenntnis, der Weg zur Wissenschaft selbst schon ein Teil der Wissenschaft. Denn die Erkenntnis, deren Gewißheit geprüft wird, ist nicht nur, wie Kant und Fichte meinten, Tat des *menschlichen* Verstandes, Handlung des *endlichen* Intellekts, dem von außen ein Stoff gegeben wird, oder der einen „Anstoß" erhält, durch den er in Bewegung versetzt wird, sie ist nicht nur „Erfahrung" im Sinne der Vernunftkritik, nicht nur „theoretisch" im Sinne der theoretischen Wissenschaftslehre, sondern sie ist ihrem transzendentalen Wesen nach identisch mit ihrem Gegenstande, sie ist der Gegenstand ihrer selbst, sie ist absolute Selbsterkenntnis. Hegel weitet den Begriff der Erkenntnistheorie zu dem einer *Theorie des absoluten Erkennens*; indem das Erkennen sich selbst prüft, prüft es zugleich seinen Gegenstand; die Erkenntnistheorie ist zugleich Gegenstandstheorie. Die Erfahrung ist Selbsterfahrung des absoluten Gegenstandes, denn dieser ist nichts anderes als das sich erkennende absolute Ich. Im Selbsterkennen wird dem erkennenden Ich seine Identität mit dem Gegenstande zur Gewißheit: die Kluft, die für das nicht sich, sondern einen ihm

1) Das Erkennen ist „der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht" (II, 605). — eine Behauptung, die schon Fichte aufgestellt, aber nicht verwirklicht hat (vgl. oben Bd. I, 406 f.).

gegebenen, von ihm unterschiedenen Gegenstand erkennende Ich, — für das noch nicht sich selbst wissende, für das erscheinende Bewußtsein, — zwischen ihm selbst und dem Gegenstande besteht, verschwindet im Prozesse der Selbsterkenntnis. Das absolute Wissen, das aus diesem Prozesse resultiert, ist das Wissen davon, daß alles Erkennen Selbsterkennen ist; das absolute Selbstbewußtsein ist das sich als Selbstbewußtsein wissende. Alles Erkennen ist sich steigerndes Selbsterkennen, alles Wissen ist werdendes absolutes Wissen; die Phänomenologie geht den Weg bis ans Ende, in ihr vollendet sich das Werden des Wissens, verwandelt sich das erscheinende in absolutes Wissen.

Kant hatte den Begriff der Erscheinung zunächst nur für die Objekte der Erfahrung geprägt; diese Objekte sind Erscheinungen, weil der Verstand, der sie erkennt, „unser" Verstand ist, und weil „unser" Verstand auf sinnliche Anschauungen angewiesen ist. Hegel erweitert den Begriff der Erscheinung [1]); unser Verstand ist als der unsrige selbst ein erscheinender, denn als solcher läßt er sich nur bestimmen, insofern er in der Erfahrung gegeben und aufweisbar ist, nicht aber als der aller Erfahrung vorausliegende und sie begründende. Erscheinender Verstand ist er, insofern er von den Erscheinungen abgetrennt und ihnen entgegengesetzt wird; durch diese Trennung gerät er auf dieselbe Ebene, auf der ihm die Objekte der Erfahrung erscheinen: er wird sozusagen zum Objekte einer zweiten, nicht empirischen, sondern transzendentalen Erfahrung [2]). Aber Verstand im transzendentalen Sinne ist er doch auch für

---

1) Schon Kant überträgt bekanntlich den Gegensatz von phaenomenon und noumenon auch auf das Subjekt (Charakter als Erscheinung und intelligibler Charakter Kr. d. r. V., B. 567 ff., Lehre von der causa noumenon). Die Begriffe des erscheinenden und absoluten Wissens finden sich zuerst bei Schelling im Bruno, siehe oben 176. Vgl. auch 202.

2) Vgl. oben Bd. I, 136.

Kant andererseits nur, insofern er nicht bloß in einer solchen zweiten Erfahrung aufgewiesen wird, sondern sich als alle Erfahrung begründend (als ursprüngliche synthetische Einheit) erkennt; insofern er nicht nur von den Objekten abgetrennt und ihnen entgegengesetzt wird, sondern sich zugleich als den Verstand der Objekte, als objektiven Verstand begreift, — in der Identität seiner selbst mit der Objektivität der Objekte. Erst in diesem Begreifen hört er auf, bloß erscheinender Verstand zu sein, und wird zum transzendentalen Verstande, der allen Erscheinungen zu Grunde liegt. Hegels Phänomenologie bringt diesen Sachverhalt zum Bewußtsein; sie kritisiert den Verstand, der sich selbst ein nur erscheinender ist, und reinigt ihn durch die Kritik zu dem sich erscheinenden absoluten Verstande.

Freilich gelingt ihr das nur, weil sie in ihre Kritik nicht nur den Verstand (im Sinne Kants), sondern das transzendentale Bewußtsein in seiner ganzen Ausdehnung einbezieht. Kant redet von „unserem" Verstande, weil er den Verstand lediglich als das „theoretische" Vermögen, als das Subjekt der Erfahrung sinnlicher Dinge bestimmt, — und insofern mit Recht; denn das Ich, das sich in diese Grenzen eingeschlossen sieht, ist erst auf dem Wege zur vollen Selbsterkenntnis, erkennt sich noch nicht absolut: es ist sich noch beschränktes, bloß erscheinendes Bewußtsein. Erst wenn es sich als das Subjekt der Erkenntnis seiner selbst bestimmt und damit zugleich als das Subjekt der „Erfahrung" aller überhaupt erfahrbaren Welten, d. h. nicht nur der „theoretischen" Gegenstandswelt, sondern ebensosehr der sittlichen, sowie der in Religion und Philosophie sich erschließenden Welten: als das Subjekt der Erkenntnis der absoluten Totalität, — erst dann hört es für sich selbst auf, bloß erscheinendes Bewußtsein zu sein und erkennt sich als das, was sowohl in diesen Welten als in dem sie erfahrenden Bewußtsein erscheint. Hegel dehnt somit in seiner Phänomenologie das Problem der Erkenntnistheorie auf die universale Erfahrung

aus; das Subjekt erfährt als erscheinendes sich selbst und die Welten: weil es sich als das die Welten erfahrende bloß *erfährt*, ist es bloß erscheinendes. Zugleich erfährt es aber in allem, was Gegenstand seiner Erfahrung wird, (ohne es zu wissen) immer das Absolute; denn letzthin läßt sich überhaupt nichts anderes „erfahren“ [1]), d. h. das Bewußtsein kann zu keiner *Gewißheit* und keiner *Wahrheit* kommen, die nicht das Absolute zum Gegenstande hätte: Gewißheit und Wahrheit sind Begriffe, die keine Einschränkung gestatten, weil „das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut ist“ (II, 61). Deshalb wird das Bewußtsein aus jeder Gewißheit, die nur bestimmte Gegenstände und ein nur diese Gegenstände erkennendes oder auf sie wirkendes Ich betrifft, heraus- und weitergetrieben bis zur absoluten Gewißheit, die mit der absoluten Wahrheit identisch ist. Auf dem Wege zu dieser Endstation durchläuft es seine Welten; der Erfahrungsweg steigt stufenförmig bis zur höchsten Höhe empor, und das Bewußtsein entwickelt sich, indem es ihn geht, aus dem sinnlich-empfindenden bis zum geistig vorstellenden und denkenden, das in Religion und Philosophie sich seiner selbst bewußt wird.

Das Bewußtsein wird auf seinem Erfahrungswege, der zugleich ein Weg der Selbstkritik ist, für sich selbst zu dem, was es in Wahrheit ist; es macht sich selbsttätig zum absoluten Selbstbewußtsein, das weiß, daß es in allen Welten nur *sich*, nur das absolute Selbst erfährt; aus dem sich und seine Welten bloß erfahrenden (und deshalb bloß erscheinenden) Bewußtsein wächst es empor zum sich wissenden absoluten Geiste. Insofern es sich bloß erfährt, ohne sich zu wissen, ist es sich selbst bloß Gegenstand und gleicht darin dem Gegenstande, der ihm, dem erfahrenden Bewußtsein,

1) „Denn die Erfahrung ist eben dies, daß der Inhalt — und er ist der Geist — an sich, Substanz und also Gegenstand des Bewußtseins ist. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist . . .“ (II, 605).

gegenübersteht; es ist noch nicht für sich, was es in Wahrheit ist, sondern ist dies nur für den Geist, der den Erfahrungsweg denkend verfolgt: nur „für uns“ oder „an sich“, wie Hegel sagt. Das Bewußtsein, das den Weg der Erfahrung zurücklegt, ist der Gegenstand der von Hegel Phänomenologie genannten Wissenschaft; dieser „Gegenstand“ bewegt sich selbst von Station zu Station, durch die ihm innewohnende Unruhe getrieben. Die Unruhe ist in ihm, weil das Bewußtsein für sich zu werden strebt, was es an sich ist, weil es den Begriff seiner selbst realisieren will; es ist Bewußtsein nur, insofern es das Werden seiner selbst, das Sichverwirklichen, die Tathandlung des Sichsetzens ist. Am Anfange seines Weges hat es den Begriff seiner selbst noch nicht realisiert; es ist „natürliches“ Bewußtsein und als solches noch geschieden von dem denkenden Geiste, der es beobachtet, — von sich selbst als dem sich wissenden.

Daher laufen in der Phänomenologie zwei Bewegungsreihen nebeneinander her: die des beobachteten Gegenstandes, der von Erfahrung zu Erfahrung wandernden „Seele“ und die des Beobachters, der dieses Wandern vom Standpunkte des Wegendes aus als Selbstverwirklichung des Absoluten begreift. Jeder Schritt, den das „natürliche“ Bewußtsein vorwärts tut, ergibt sich daher als ein doppelt notwendiger; oder die Notwendigkeit jedes Schrittes tritt in doppelte Beleuchtung. Einmal wird das Bewußtsein auf Grund seiner Erfahrung selbst gedrängt, das, was es für das Wahre genommen, worin es seine Gewißheit gefunden hat, und damit zugleich das, als was es sich selbst erfahren hat, zu verändern; nicht als ob es diese Wahrheit, diesen Begriff von sich völlig preisgäbe, denn auf ihnen baut sich seine Erfahrung auf, sondern so, daß es die Grenze seines bisherigen Erfahrungskreises erweitert, seinen Horizont vergrößert und das, was es bisher als das absolute Ende seines Weges betrachtet hat, nun als eine Station, als einen relativen Haltepunkt sieht; oder so, daß es die Welt, an die

es sich bis dahin verloren, mit der es sich selbst identifiziert, die es als die absolute angeschaut hat, nun als bedingt durch eine jenseitige, als Teil einer umfassenderen erkennt und dadurch zugleich einen höheren Begriff von sich selbst gewinnt. Zweitens aber wird die Notwendigkeit dieser ersten Selbstbewegung in das Licht des absoluten Wissens gestellt und von dem Ziele her, auf das sie sich richtet, und das in Wahrheit das wandernde Ich zu sich hinzieht, als Notwendigkeit eingesehen. Das Bewußtsein kann nicht eher ruhen, als bis kein Horizont es mehr begrenzt, keine Welt ihm mehr eine Schranke entgegensetzt, als bis es jeden Zwiespalt zwischen sich und einem ihm fremden Gegenstande und damit auch jeden Zwiespalt in sich selbst getilgt, — die Entzweiung zwischen sich als dem erscheinenden, endlichen, in Subjekt und Objekt zerrissenen und sich als dem sich wissenden, absoluten, in sich versöhnten Geiste überwunden hat. Für das beobachtende Denken bedeutet jeder Schritt des erscheinenden Bewußtseins daher einen Fortschritt in der Richtung auf dieses Ziel, eine Annäherung an die absolute Wahrheit, die „hinter" jeder Erfahrungswahrheit sich verbirgt, die „an sich" in einer jeden enthalten ist. „Diese Notwendigkeit selbst oder die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht . . . Durch diese Notwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft, und nach ihrem Inhalte hiermit Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins" (II, 71 f.).

Was das Bewußtsein von Stufe zu Stufe weiterdrängt, ist der Zwiespalt, in dem es sich befindet. Auf jeder Stufe hat es einen Inhalt, der ihm als Gegenstand gegenübertritt; durch diesen Inhalt kennzeichnet es sich als das Bewußtsein dieser Stufe; oder der so und so bestimmte Inhalt beschränkt die Totalität des Geistes und macht ihn zu dem so und so erscheinenden. So ist z. B. das sinnliche Bewußtsein be-

schränkt auf seine sinnlichen Inhalte: an ihnen hat es seine Wahrheit; an sich aber oder für uns ist es unbeschränkt, ist es absoluter Geist, und nur weil es absoluter Geist ist, hält es überhaupt seinen Inhalt für wahr, bezieht es sich auf ihn als auf den Gegenstand seines ihm gewissen Wissens. Die Reflexion darauf, daß der so gewußte Inhalt nicht der absolute, sondern nur der in Bezug auf das eingeschränkte Bewußtsein, nur der für es wahre ist, oder daß der für wahr, d. h. für absolut, für an sich seiend gehaltene Gegenstand nur Erscheinung, nur Gegenstand für das sinnlich erscheinende Bewußtsein ist, macht den Zwiespalt in ihm für uns offenbar. Diese Reflexion stellt das sinnliche Bewußtsein selbst nicht an, denn als sinnliches reflektiert es nicht über sich; die Reflexion oder „Umkehrung des Bewußtseins" ist daher „unsere Zutat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseins zum wissenschaftlichen Gange erhebt" (II, 71).

Aber auch das sinnliche Bewußtsein selbst erfährt den Zwiespalt; zwar nicht in der Weise der Reflexion, in der er von uns denkend erkannt wird, wohl aber in der ihm eigenen Weise des sinnlichen Meinens. Es erfährt nämlich, daß die Gewißheit dieses Meinens keine Gewißheit ist, daß es an dem sinnlich für wahr Gehaltenen keine „objektive" Wahrheit hat, bei der es stehen bleiben, in der es ruhen kann. Es gerät mit sich selbst in Widerspruch, — in den Widerspruch, der sich für uns oder begrifflich als derjenige des Ansichseins und des Seins für das Bewußtsein zeigt, für es selbst aber als Widerspruch der Urteile, die es über das Wahre fällt. In diesen Widerspruch kann es nur geraten, er kann ihm als Widerspruch nur bewußt werden, weil es an sich mehr ist als sinnliches Bewußtsein, weil es als Bewußtsein in sich einen Maßstab trägt, der jenseits seiner als eines bloß sinnlichen, jenseits seiner sinnlichen Gewißheit liegt; nur deshalb kann es von einem Wahren, jenseits des ihm sinnlich erscheinenden Gegenstandes, von

einem Gegenstande an sich, ja überhaupt von einem Gegenstande wissen: .... darin, daß es überhaupt von einem Gegenstande weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, daß ihm etwas das Ansich, ein anderes Moment aber das Wissen, oder das Sein des Gegenstandes für das Bewußtsein ist" (II, 69). Indem es den Widerspruch seiner Urteile auszugleichen, seine sinnliche Gewißheit mit dem Wissen von dem ihm erscheinenden Gegenstande in Uebereinstimmung zu bringen sucht, geht es über die Stufe des sinnlichen Bewußtseins hinaus, verwandelt sich ihm der Gegenstand aus dem des sinnlichen Wissens in den eines mehr als bloß sinnlichen: die Sinnlichkeit des Gegenstandes und die seiner selbst sinken zu Momenten des höheren Gegenstandes und des höheren Bewußtseins herab. Als Moment aber erhält sich der Wahrheits- und Gewißheitscharakter jeder Stufe auf der nächstfolgenden, so daß auch das absolute Wissen noch das sinnliche in sich begreift und die relative Wahrheit desselben bewahrt. Die Beschränktheit des bloß natürlichen Bewußtseins, die Bedingtheit seines ihm erscheinenden Gegenstandes wird daher vom Bewußtsein selbst erfahren: theoretisch als Widerstreit seiner Urteile, praktisch als Zerrissenheit des Willens und des Gefühls.

Phänomenologie und Geschichtsphilosophie.

Die Phänomenologie führt durch die Welten des fried- und ruhelosen Geistes und begreift sie als entstehend aus seinem Wesen, so wie die Wissenschaftslehre die Welt der theoretisch erfahrbaren sinnlichen Dinge in Raum und Zeit, so wie Schellings System des transzendentalen Idealismus die „Epochen" des sich entwickelnden Ichs aus dem ursprünglichen Zwiespalt desselben begriffen hatten. Beide Werke sind als unentbehrliche historische Voraussetzungen der Phänomenologie Hegels zu betrachten. Wie Fichte davon gesprochen hatte, daß die Wissenschaftslehre die „pragmati-

sche Geschichte des menschlichen Geistes" darstelle[1]), so will auch die Phänomenologie die „ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins" aufzeichnen (II, 64). Die Ausführung dieses Planes in der Phänomenologie weicht freilich bedeutend von derjenigen ab, die Fichte und Schelling geliefert hatten. Denn Hegel versteht unter Geschichte des Bewußtseins nicht mehr nur die Konstruktion der abstrakten Bedingungen alles Bewußtseins, die Deduktion der Kategorien des Erkennens, des Sittengesetzes usw., sondern zugleich die Entwicklungsgeschichte der konkreten Bildungsstufen, der inhaltlichen Weltanschauungen, die der Geist durchläuft, ehe er sich zum Standpunkte des absoluten Idealismus durchringt. Eine wahrhaft gigantische Aufgabe ist es, die Hegel damit dem Denken stellt und in der Phänomenologie zu bewältigen versucht. Es ist für den Epigonen nicht leicht, auch nur die Idee dieser Aufgabe zu fassen; vor der Kühnheit des Planes schrickt der heutige Leser unwillkürlich zurück.

Hegel macht Ernst mit dem Fichteschen Gedanken, daß Form und Stoff, apriori und aposteriori nur zwei Seiten einer und derselben Sache sind; diesen Gedanken in die Tat umzusetzen ist der leitende Gesichtspunkt all seines Philosophierens. Während aber Fichte und auch noch Schelling unter dem Stoffe oder dem aposteriori wesentlich das Material der Empfindungen, des sinnlich Gegebenen, der „theoretischen" Erfahrung verstanden hatten; während Fichtes Bemühen allein darauf ausgegangen war und sich darauf beschränkt hatte, zu zeigen, daß die Formen als mit diesem Materiale zugleich entstehend, daß daher vom transzendentalen Standpunkte aus auch das Material als Produkt der tätig schöpferischen Einbildungskraft gedacht werden müsse; während Schelling nur den immer erneuten Versuch gemacht hatte, das physikalisch Gegebene, die Kategorien der Natur,

---

1) Vgl. oben Bd. I, 447.

zu deduzieren, unternimmt Hegel es, die *Totalität des Bewußtseinsinhaltes* spekulativ zu begreifen, in das Ich „die absolute Totalität der Realität“ zu setzen [1]), indem er als diesen Inhalt, diese Realität die gesamte vom Bewußtsein erlebte Welt versteht. Das Problem des Erkennens vertieft und erweitert sich bei ihm zum *Problem des Erlebens*. Zwar findet sich sonderbarerweise weder bei Hegel noch bei einem seiner Vorgänger (soweit ich sehe) dieses Wort; dennoch darf man das, was Hegel in der Phänomenologie Erfahrung nennt, auch als Erleben bezeichnen, denn der Weg, den das Bewußtsein bis zum Standpunkte des absoluten Wissens durchmißt, ist nicht nur der Weg eines theoretischen, sondern zugleich der eines praktischen Erkennens, — es ist der Weg einer „lebendigen“ Erfahrung, eines „Weiser“-Werdens, eines Sich-Bildens im universalen Sinne [2]): die Bildungsgeschichte nicht des *wissenschaftlichen* Bewußtseins, sondern die des Bewußtseins „*zur Wissenschaft*“, d. h. die Geschichte dessen, was das Bewußtsein durchlebt, bis es sich die spekulative Selbsterkenntnis erkämpft.



Diese Geschichte ist eine innere Auseinandersetzung des Geistes mit sich selbst, sie ist die Geschichte seines totalen Verhaltens dem „Leben“ gegenüber, die Geschichte des in *allen* seinen Ueberzeugungen und Werken erscheinenden Geistes. Hegel entdeckt, daß nicht nur das Erkennen der sinnlichen Dinge und der Natur, nicht nur das sittliche Wollen dem transzendentalen Bewußtsein angehört, sondern alles Erleben, der Inbegriff des „wirklichen Lebens“, von dem schon Fichte in der Wissenschaftslehre

---

1) Vgl. Fichte I, 129.

2) Man denke an die schönen Verse Gottfr. Kellers:

Was gestern freudig mocht' das Herz erheben,
Wir müssen's lächelnd heute rückwärts stellen:
Wenn die Erfahrungen des Geistes schwellen,
Erlebnisse gleich Blumen sie durchweben.

gesprochen, das er aber nur als theoretisches Erleben begriffen hatte [1]). Die Erfahrung, die das Bewußtsein macht, beschränkt sich nicht auf die Erfahrung der Sinne, des Verstandes, der theoretischen Urteilskraft, sondern sie vollzieht sich auch im Willens- und Gefühlsleben, im „Herzen", in der „Seele" und drückt sich in jeder Regung des Gemüts und der Einbildungskraft, in jeder Sitte, jeder rechtlichen und staatlichen Einrichtung, in jedem Kunstwerke, jeder Kulthandlung und religiösen Vorstellung, — kurz im gesamten „Leben" aus. Der Erfahrungsweg ist der Weg des Erlebens der Menschheit, ihre von innen gesehene Entwicklungsgeschichte.

Damit ist die schwierige und viel besprochene Frage angeregt, inwieweit die Phänomenologie zugleich Geschichtsphilosophie ist, welche Rolle der in ihr verarbeitete historische Stoff spielt. Soll der Gang der Weltgeschichte sich in der Wanderung des Bewußtseins abspiegeln, will die Phänomenologie den gesamten historischen Inhalt rekonstruieren? Wäre dies ihre Absicht, so wäre sie schlecht gelungen. Denn Hegel greift willkürlich bald diese, bald jene Gestalt aus der Geschichte heraus; er verweilt bei manchen Erscheinungen, so bei charakteristischen Zügen der antiken Welt, des Zeitalters Ludwig des XIV., der Aufklärungsepoche, der französischen Revolution und sucht die in ihrer Geistigkeit, in ihren Lebensäußerungen verborgene metaphysische Gesinnung bis in Einzelheiten hinein zu begreifen; manche weltgeschichtlichen Ereignisse, z. B. die Kreuzzüge, streift er nur kurz; die Renaissance und die Reformation finden überhaupt keine Berücksichtigung. Ebensowenig erschöpfend kennzeichnet die Phänomenologie die verschiedenen historischen Formen des Staatslebens, der Kunst, der Religion, der Philosophie, einige werden sehr ausführlich geschildert, andere völlig übergangen. Hätte es in Hegels Plan gelegen, in der Phänomenologie den Gang der Weltgeschichte

---

1) Vgl. oben Bd. I, 610.

zu rekonstruieren, so müßte diese Willkür den schärfsten Verdacht gegen die von Hegel mit so großem Nachdruck für die Methode in Anspruch genommene Wissenschaftlichkeit erregen [1]). Wenn aber dieser Plan nicht besteht, welche Bedeutung hat dann die Heranziehung historischer Tatsachen, wie ist das Verhältnis des Bewußtseinsweges, den die Phänomenologie verfolgt, zu dem von der Menschheit in ihrer Geschichte zurückgelegten zu denken?

Man wird zugestehen müssen, daß diese Frage bei Hegel keine ganz klare Antwort erfährt, sondern nur andeutungsweise berührt wird. So spricht er davon, daß „der Einzelne . . . auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen" muß, und daß die Wissenschaft „diese bildende Bewegung sowohl in ihrer Ausführlichkeit und Notwendigkeit, als das, was schon zum Momente und Eigentum des Geistes herabgesunken ist, in seiner Gestaltung" darstellt (II, 23). „Weil die Substanz des Individuums, weil sogar der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte . . . zu übernehmen, . . . so kann zwar der Sache nach das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen; inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil . . . der Inhalt schon . . . auf die einfache Gedankenbestimmung herabgebracht ist" (II, 24). Aus solchen Sätzen geht hervor, daß die Phänomenologie zum eigentlichen Thema den Weg der Selbst-Bildung des Individuums hat, während die „im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt" (II, 23) nur der Ausführung dieses Themas dient. Indem das Bewußtsein von

---

1) Hegel bedient sich ostentativ des Wortes Wissenschaft in den Titeln seiner drei Hauptwerke: „Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes", „Wissenschaft der Logik", „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" und betont bei jeder Gelegenheit, daß die Philosophie, die diesen Namen verdiene, Wissenschaft sein müsse.

Erfahrung zu Erfahrung schreitet, erweitert sich das Individuum zur Menschheit und wird zugleich die Menschheit in ihm ihrer selbst sich bewußt: „Die Bildung . . . besteht von der Seite des Individuums aus betrachtet darin, daß es das Vorhandene erwerbe . . . Dies ist aber von der Seite des allgemeinen Geistes als der Substanz nichts anderes, als daß diese sich ihr Selbstbewußtsein gibt, ihr Werden und ihre Reflexion in sich hervorbringt" (II, 23). In dem Augenblicke, in dem das Ich, das Subjekt des Erfahrens, nicht mehr nur, wie bei Kant, Fichte und Schelling abstrakt verstanden, sondern sein konkreter Erlebnisinhalt zum Gegenstande der philosophischen Erkenntnis gemacht wird, muß die Frage nach dem Verhältnis dieses Inhalts als eines vom Individuum erlebten zum Erlebnisinhalt der Menschheit überhaupt, d. h. zum historischen laut werden. Diese Frage verknüpft sich unmittelbar mit derjenigen, die bis dahin allein gestellt worden war, mit der Frage nach dem Verhältnis von absolutem und endlichem Ich. Auch Fichte spricht in der Wissenschaftslehre von 1794 vom endlichen oder empirischen Ich als dem individuellen, macht aber dort das Verhältnis des Individuums zur Gattung, des Einzel-Ichs zum Menschheits-Ich nicht zum Problem, obwohl die Wissenschaftslehre den Anspruch erhebt, daß sie „alles, was im menschlichen Geiste angetroffen wird, erschöpft" [1]).

Für Hegel wird der Weg, auf dem das endliche Ich sich zum absoluten erhebt, zugleich zu demjenigen, auf dem das Individuum sich die Erfahrung der Gattung aneignet, und auf dem es im Anstiege zum Standpunkte des absoluten Wissens mehr und mehr mit ihr verschmilzt. Die Erarbeitung dieses Standpunkts ist der leitende Gesichtspunkt, der die

1) I, 122. Der theoretische Teil der Wissenschaftslehre, heißt es ebenda, ist „systematischer Spinozismus; nur daß eines Jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz" ist. Schelling leitet ausdrücklich die transzendentalen Bedingungen des empirischen als des individuellen Bewußtseins ab (vgl. oben 94).

Entwicklung des Bewußtseins bestimmt, — die Geschichte der Menschheit liefert die Bausteine für die Bildung, deren das Bewußtsein bedarf, um sein Ziel zu erreichen, die Materialien, die es sich als individuelles erwerben muß, um generell zu werden. Nicht der gesamte historische Stoff gehört also in die Phänomenologie; und derjenige, der hineingehört, kommt nicht als historischer für sie in Betracht [1]), sondern als solcher, der das individuell-generelle Bewußtsein befähigt, sich zum absoluten heranzubilden, indem es den Unterschied zwischen sich als individuellem und sich als generellem ausgleicht. Das Erleben, das die Phänomenologie transzendentalphilosophisch durchleuchtet, wird daher inhaltlich durch die geschichtlich überlieferte Kultur mitbestimmt; das Individuum kann sich ohne die Inhalte, die diese Kultur ihm reicht, nicht zur absoluten Wahrheit emporläutern, es kann den Begriff des Geistes, den Begriff seiner selbst nicht realisieren, weil es ohne sie bloß abstrakt oder bloß individuell bliebe.

Rechtfertigt sich aber, so kann man weiter fragen, aus dem so gestellten Thema der Phänomenologie auch die Auswahl, die Hegel aus dem Stoffgebiete der Weltgeschichte trifft? Liegt nicht vielmehr im Begriffe des individuellen Bewußtseins selbst schon ein Prinzip der Willkür, da jedes bestimmte Individuum seinen eigenen Weg der Selbstbildung geht und gehen muß?

Die Antwort, die Hegel auf diese Frage geben würde, — und nur um eine solche kann es sich hier handeln — muß an die Dialektik erinnern, die dem Begriff des Individuums anhaftet. Das individuelle Bewußtsein ist 1. allgemeines Bewußtsein; es ist 2. im Gegensatze zum allgemeinen besonderes, und es ist 3. die Einheit beider: einzelnes oder

---

1) So sagt Hegel ausdrücklich beim Uebergang vom sittlichen Geiste zur Religion, daß der Verlauf der Gestalten, die das Bewußtsein erfährt, „im Verhältnisse zur Religion nicht in der Zeit vorzustellen" ist (II, 513).

bestimmtes. Indem es den Weg seiner Erfahrung geht, entwickelt sich in ihm diese Dialektik; das Gehen des Weges ist das Ueberwinden seiner Selbst-Entzweitheit, des Gegensatzes seiner von der Allgemeinheit geschiedenen und ihr entgegengesetzten Besonderheit. Die Zufälligkeit seines So-Seins und damit die Willkür seines durch die ihm zufließenden Geschichtsinhalte bestimmten Erlebens hebt sich auf dem Wege seiner Selbst-Bildung auf, sie läutert sich auf ihm zur Notwendigkeit und Vernünftigkeit. Die Phänomenologie erweist sich als Wissenschaft gerade dadurch, daß sie aus dem Bildungsgange des individuell und historisch bedingten Bewußtseins diejenigen Momente herausstellt, durch die er zugleich der Weg der Bildung des Bewußtseins zur Wissenschaft, d. h. allgemein wird und über alle Bedingtheit herauswächst. Sie erweist sich als spekulativer Idealismus, indem sie gerade in dem nicht-absoluten, in dem bloß erscheinenden Geiste die Absolutheit entdeckt; das Erleben des Individuums wird nur insofern zum Gegenstande der Philosophie, als es nicht bloß individuelles, sondern zugleich absolutes Erleben: Sich-selbst-Erleben des absoluten Bewußtseins ist; nur insofern, als im Erleben dem Individuum seine konkrete Identität mit dem Absoluten bewußt wird. So wie das Absolute seine Konkretheit allein dadurch gewinnt, daß es nicht „bloß“, d. h. nicht abstrakt absolut ist, sondern zugleich auch sich selbst sich entgegensetzt, d. h. sich individuell bestimmt, so ist umgekehrt auch das individuell bestimmte Bewußtsein nur dadurch Bewußtsein, daß es nicht „bloß“, d. h. nicht abstrakt individuell ist, sondern zugleich sich selbst sich entgegensetzt, d. h. absolut ist.

Hegel würde also nicht leugnen, daß die Elemente, die das Individuum befähigen, sich zum absoluten Wissen heranzubilden, ein Moment der Zufälligkeit und Willkür an sich tragen; aber sie tragen ebenso auch ein Moment der Notwendigkeit und Vernünftigkeit an sich, — sie sind Elemente des Geistes, — und diese Seite an ihnen ist es, die von der

Phänomenologie wissenschaftlich begriffen wird. Denn es gibt für sie nichts Zufälliges, das nicht auch ein Notwendiges, nichts Willkürliches, das nicht auch ein Vernünftiges wäre, wie es umgekehrt auch keine Notwendigkeit und Vernünftigkeit gibt, die nicht in der Erscheinung, — und es ist ihr Wesen, in die Erscheinung zu treten, — an Zufälligkeit und Willkür geknüpft wäre [1]). Schon in den Jugendschriften sagt Hegel einmal: ,,. . . Der Mensch kann an das Zufällige und muß an ein Zufälliges Unvergänglichkeit und Heiligkeit knüpfen; in seinem Denken des Ewigen knüpft er das Ewige an die Zufälligkeit seines Denkens" [2]). Dasselbe drücken die berühmten Worte in der Vorrede zur Rechtsphilosophie von 1821 aus: ,,Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit, so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfaßt" (VIII, 19). Jede Individualität, jede Zeit, so kann man im Sinne Hegels hinzufügen, hat das Recht und die Pflicht, sich zur Absolutheit zu erheben, d. h. den Absolutheitsgehalt ihrer selbst auf ihrem eigenen Erfahrungswege sich zu eigen zu machen, sich seiner bewußt zu werden.

Wenn Blut ein ,,ganz besondrer Saft" ist, so ist Gegenwart eine ganz besondre Zeit; denn jede Gegenwart trägt als Gegenwart alle Zeit oder die Ewigkeit in sich [3]); macht sie diese ihre Ewigkeit durch Reflexion zum Inhalte des

---

1) Ueber das Verhältnis von Geschichte und Phänomenologie sagt Hegel am Schlusse der Phänomenologie: Die Aufbewahrung der Gestalten des Geistes ,,nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens" (II, 612).

2) Theol. Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl, 143.

3) ,,Die Ewigkeit ist absolute Gegenwart, das Jetzt ohne Vor und Nach" (VII, 1. 26). ,,Die Gegenwart ist das Höchste" (XV, 686). Vgl. die Worte des Nicolaus Cusanus: Ita nunc, sive praesens, complicat tempus: das Jetzt oder die Gegenwart ist der Inbegriff der Zeit (De docta ignorantia II, c. III).

Wissens, so schafft sie sich ihre Philosophie. Zu diesem Zwecke muß sie sich auf die für sie noch gültigen, in ihr als Elemente ihres Bewußtseins, ihres Geistes fortlebenden, geschichtlich gewordenen Kulturinhalte besinnen: die Antike, der mittelalterliche Katholizismus, das 17. und 18. Jahrhundert hat diese Inhalte geliefert, sie gehören zu dem, was für Hegels Zeit noch Gegenwart ist, sie bilden die geistige Grundlage, die „Substanz" der Weltanschauung, die er in Philosophie verwandelt. Zugleich sind diese Elemente aber nicht mehr in d e r Gegenwart, die sie schuf; sie sind Stationen eines schon zurückgelegten Weges: das Bewußtsein ist über sie hinausgegangen, es hat die Erfahrungen, die in ihnen niedergelegt sind, in sich verarbeitet und in einer neuen Gestalt verdichtet. Der Geist begreift diese neue Gestalt, indem er sich Rechenschaft darüber ablegt, wie er das geworden ist, was er jetzt ist. Er i s t aber das, was er für das Wahre hält, er ist sich selbst gegenwärtig, d. h. gegenständlich und tätig zugleich; er bestimmt sich als der j e t z i g e , indem er sich zum Bewußtsein und zum Ausdrucke bringt, was ihm als das A b s o l u t e , das Ewige, gilt. Jede Philosophie hat deshalb, insofern sie lebendige, aktuelle, gegenwärtige Philosophie ist, die doppelte Eigentümlichkeit, zeitlich bedingt und doch auch überzeitlich, absolut zu sein. Hegels Phänomenologie wird dieser Wahrheit gerecht, indem sie den Weg, auf dem das mit der Bildung seiner Zeit vertraute, in ihr lebende Individuum zu dieser zugleich gegenwärtigen und absoluten Philosophie hingelangt, als einen auf Grund dieser Philosophie selbst notwendigen und daher wissenschaftlich zu begreifenden darstellt. So erklärt und rechtfertigt sich die Auswahl des Bildungsstoffes, den die Phänomenologie der Geschichte entnimmt [1]).

1) Hegel selbst weist auf den Zusammenhang seiner Philosophie mit dem Zeitpunkte, in dem sie in die Erscheinung tritt, in der Vorrede zur Phänomenologie hin (II, 10).

Der Gedankengang der Phänomenologie.

Noch weniger als bei Schellings Naturphilosophie ist es bei Hegels Phänomenologie des Geistes, wie auch bei seinen übrigen Werken, möglich, die Fülle ihres Inhalts im Einzelnen hier wiederzugeben [1]); eine Uebersicht über das Ganze und eine ausführlichere Behandlung einzelner als Beispiele dienender Abschnitte muß genügen.

Das Bewußtsein sucht auf seinem Erfahrungswege seine Entzweitheit zu überwinden, die ihm selbst in mannigfachen Formen begegnet, an sich aber wesentlich als die des erkenntnistheoretischen Gegensatzes von Subjekt und Objekt, Ich und Welt, Bewußtsein und Gegenstand, Gewißheit und Wahrheit, oder wie er sonst formuliert werden mag, zu begreifen ist. Die erste Stufe, die Hegel als die des Bewußtseins bezeichnet, kennzeichnet sich dadurch, daß auf ihr das Subjekt einer ihm fremden, sinnlich gegebenen Welt gegenübersteht, die es empfindet, wahrnimmt und verstandesmäßig erkennt; schon auf dieser Stufe entwickelt sich nicht nur für uns, sondern auch für das Subjekt der erkenntnistheoretische Gegensatz, aber das Bewußtsein wird sich seiner selbst nur in derselben Weise bewußt wie seines Gegenstandes, d. h. in Wahrheit nicht seiner selbst; es sucht allein zur Gewißheit des Wissens vom Gegenstande, zur Objektivität, vorzudringen, aber es erreicht sie nicht, weil es die Wahrheit des Verhältnisses seiner selbst zum Gegenstande noch nicht kennt. Um ihrer teilhaft zu werden, muß es zunächst zur Gewißheit des Wissens von sich selbst gelangen, es muß die Wahrheit dieser Gewißheit erfahren: damit begibt es sich auf die zweite Stufe seines Weges, es wird Selbstbewußtsein. Hier erlebt es zuerst die Identität von Subjekt und Objekt: „es ist für es, daß das Ansich des Gegen-

1) Ein Kommentar zur Phänomenologie ist eine heute dringend geforderte Aufgabe, die jedoch nur in einem selbständigen Buche gelöst werden kann.

standes [das Ich nämlich] und das Sein desselben für ein Anderes [das von dem Ich erlebte Ich] dasselbe ist; Ich ist der Inhalt der Beziehung, und das Beziehen selbst; es ist selbst gegen ein Anderes, und greift zugleich über dieses Andere über, das für es ebenso nur es selbst ist" (II, 132). Das naive, natürliche, unmittelbare Bewußtsein der ersten Stufe erhebt sich somit zum Standpunkte des transzendentalen Idealismus, es erfährt die Wahrheit, von der Fichte in seiner Wissenschaftslehre ausgeht. Aber es erfährt sie nicht in der Form des Wissens oder des Begriffs, sondern es bleibt in dieser Erfahrung noch naiv, natürlich, unmittelbar; es erlebt sich als Ich nicht in der Reflexion wissenschaftlichen Denkens, sondern in seinen Trieben und ihrer Betätigung, in der Befriedigung seiner Begierden. Dabei wird ihm bewußt, daß es für sich selbst nur ein Ich sein kann, insofern es einem anderen Ich gegenübertritt und sich sich selbst in diesem anderen Selbst zugleich entgegensetzt und wiederfindet. Die Verhältnisse primitiver sozialer Unter- und Ueberordnung, sowie das aus ihnen sich ergebende Streben des Selbstbewußtseins nach Selbständigkeit und Freiheit lassen die Formen der Weltanschauung entstehen, wie sie in der „Geschichte des Geistes" als Stoizismus, Skeptizismus und mittelalterlicher Katholizismus aufgetreten sind.

Das Bewußtsein der ersten Stufe ist als solches abstrakt und allgemein, es wird konkret nur durch den Gegenstand, auf den es sich richtet; das Selbstbewußtsein der zweiten Stufe ist zwar konkret, es ist sich selbst Inhalt, aber diese Konkretheit ist beschränkt auf die Individualität des von seinen Begierden beherrschten, seine Freiheit im Kampfe mit ihnen erstrebenden Ichs. Die Stufe der V e r n u n f t verbindet jene Abstraktheit und diese Konkretheit; die Vernunft ist Bewußtsein des Gegenstandes und Selbstbewußtsein zugleich und weiß sich als diese Einheit. Dem Selbstbewußtsein blieb die Welt äußerlich; es wurde sich seiner nicht als Bewußtsein der Dinge und der Dinge nicht als der

seinigen, — es wurde sich seiner nur als des die Dinge begehrenden bewußt. Erst in der Weltanschauung des unglücklichen Bewußtseins, wie Hegel diejenige nennt, in der er Züge des mittelalterlichen Katholizismus schildert, erscheint dem Bewußtsein die Einheit seiner Allgemeinheit und seiner Einzelheit, die Einheit der Welt und seiner selbst in der Gestalt des „Unwandelbaren"; aber diese Gestalt bleibt ihm ein Jenseits, mit dem es sich nicht zu vereinigen vermag. Die Vernunft ergreift das Jenseits als ihr eigenstes Wesen, für sie wird die äußere Wirklichkeit zu der ihrigen, zum Zeugen und Bürgen ihres eigenen Seins. „Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins alle Realität zu sein: so spricht der Idealismus ihren Begriff aus" (II, 175). Dem sinnlich meinenden, wahrnehmenden und verstandesmäßig denkenden Bewußtsein war die Wirklichkeit der Dinge nur gegenständlich, nur ansichseiend; dem Selbstbewußtsein war sie nur Mittel zur Befriedigung der Begierden, nur für es selbst seiend. Die Vernunft verbindet beide Momente, indem sie in dem Ansichsein die Wahrheit ihrer selbst, in der Welt der Dinge sich selbst als fürsichseiend erfährt. Sie entdeckt damit gleichsam eine „neue wirkliche Welt": die Gegenständlichkeit als realisierte Vernunft. Diese Entdeckung wird für das Bewußtsein dadurch zur Gewißheit, daß sie sich ihm in der Erforschung der Welt bewährt, als bloße Versicherung ist sie nichtig. Die Wissenschaftslehre hat die Behauptung aufgestellt: das Ich ist alle Realität; aber sie hat damit den bloßen Begriff des Idealismus gefunden, ohne ihn zu verwirklichen. Erst die beobachtende Vernunft, welche die Natur und sich selbst wissenschaftlich durchdringt, leistet, was die Behauptung verspricht: die im Sinne des Idealismus durchgeführte Empirie.

Die beobachtende Vernunft ist das auf die Stufe der Vernunft emporgestiegene theoretische Bewußtsein; nächst ihm muß sich auch das praktische Selbstbewußtsein als vernünftiges verwirkli-

chen. Auf dem Wege dieser Selbst-Verwirklichung durchläuft es verschiedene Phasen, in denen es Gegensatz und Einheit des Willens und der Welt, auf die es wirkt, erfährt; die Entwicklung strebt dem Ziele zu, an dem sich das Reich der Sittlichkeit als eine zugleich subjektive und objektive Wirklichkeit aufschließt. Um dies Ziel, an dem angelangt die Vernunft sich zum Geiste geläutert hat, zu erreichen, muß das Selbstbewußtsein zunächst als individuelles mit der „Welt" (d. h. mit dem Ganzen der in Gemeinschaft lebenden Individuen) zusammenstoßen; als Vernunft überhaupt nimmt es die Welt zugleich als ansichseiend und als vernünftig; als individuelle aber steht es der allgemeinen in der Gattung schon verwirklichten Vernunft gegenüber. Am Anfange seiner „sittlichen Welterfahrung" (II, 268) glaubt das Selbstbewußtsein an die Harmonie von Welt und Individualität: es sucht in der Welt sein Glück; aber es findet sich getäuscht und enttäuscht; die Welt tritt ihm als ein absolut fremdes Wesen, als eine mit seinem eigenen Wollen nicht übereinstimmende Notwendigkeit entgegen und bereitet ihm sein Schicksal. Es erfährt die Nichtigkeit seines individuellen Glückverlangens und geht dazu über, die Welt umzugestalten; auf sein Glück Verzicht leistend will es dem Triebe seines „Herzens" gemäß das Wohl der Menschheit fördern. Aber auch dabei muß es die Kluft zwischen sich und der Welt erleben; die Welt hat nicht auf sein Eingreifen gewartet und will sich dem Gesetze nicht fügen, das ihm sein Herz vorschreibt. Das Individuum sieht sich daher gezwungen, seinen Eigenwillen und Eigendünkel aufzugeben und sich der Ordnung zu unterwerfen, die als allgemeine, überindividuelle in der Wirklichkeit herrscht; diese Selbst-Aufopferung erscheint ihm als Tugend. Ohne die Antriebe, Kräfte, Gaben und Fähigkeiten, welche der Individualität als solcher von Natur zu eigen sind, ist die Tugend jedoch nur eine leere Abstraktion, die den Lauf der Welt nicht bestimmt. Indem das Bewußtsein zu dieser Einsicht gelangt,

wird es zu der „Individualität, welche sich an und für sich reell ist“ (II, 293).

Diese stellt nunmehr das durch die Vernunft gesetzte Verhältnis zwischen sich und dem im Leben der Gattung schon verwirklichten vernünftigen Selbstbewußtsein für sich selbst her, indem sie sich als Individualität mit sich als Allgemeinheit einigt; dadurch verwirklicht sich die vernünftige Individualität als Selbstbewußtsein. Diese Verwirklichung aber ist Bewegung, Prozeß; sie ist nicht mit einem Schlage da, sondern sie wird. Die Kluft zwischen Ich und Welt kann sich auch auf dieser Stufe nur auf dem Wege durch neue Erfahrungen hindurch ausfüllen; sie hört zwar auf, das Individuum vom Lebensganzen zu scheiden, aber sie setzt sich in das Individuum hinein fort und spaltet in ihm selbst die durch seine Natur und die durch die Sache, für die es sich einsetzt, bedingte oder die subjektive und die objektive Vernünftigkeit seines Wollens und Tuns. Die Sache verbindet als Sache an sich das Individuum mit anderen Individuen, mit ihrer Gemeinschaft, mit der Menschheit, sie ist aber zugleich Sache der Neigung, des Interesses, der Talente des Einzelnen. So entwickelt sich im individuellen Selbstbewußtsein ein Zusammen- und Gegeneinanderwirken des individuell- und des generell-vernünftigen Handelns, ein Zusammen- und Auseinander-fallen der natürlich- und der sachlich-vernünftigen Zwecke und ihrer Ausführungen, wodurch das Individuum in sich selbst zerrissen wird, sich und die anderen betrügt, wo es ehrlich sein will, und ehrlich ist, wo es betrügt. Indem es diese Dialektik durchläuft und sie durchschaut, überwindet es sie zugleich; es bringt seine Individualität mit der Sache, d. h. mit dem Bewußtsein Aller in Einklang und wird sittliches Bewußtsein. Als solches erhebt es sich zu dem Begriffe allgemein geltender Gesetze, die jedes individuelle Tun beherrschen; indem diese Gesetze, welche die als Individuum realisierte Vernunft sich selbst gibt, und welche auf ihre Gültigkeit hin zu prüfen sie sich selbst für

berechtigt und verpflichtet hält, von ihr als Wirklichkeit und zwar als sittliche Wirklichkeit erfahren werden, erkennt die Vernunft sich als Geist.

Der Geist ist die verwirklichte Vernunft, das generelle, in den Individuen lebendige und tätige sittliche Selbstbewußtsein: zugleich Ich und Welt, Subjekt und Substanz, Ansich- und Fürsichsein. „Diese Substanz ist ebenso das allgemeine Werk, das sich durch das Tun aller und jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt, denn sie ist das Fürsichsein, das Selbst, das Tun. Als die Substanz ist der Geist die unwankende gerechte Sichselbstgleichheit, aber als Fürsichsein ist sie das aufgelöste, das sich aufopfernde gütige Wesen, an dem jeder sein eigenes Werk vollbringt, das allgemeine Sein zerreißt und sich seinen Teil davon nimmt. Diese Auflösung und Vereinzelung des Wesens ist eben das Moment des Tuns und Selbsts Aller; es ist die Bewegung und Seele der Substanz, und das bewirkte allgemeine Wesen. Gerade darin, daß sie das im Selbst aufgelöste Sein ist, ist sie nicht das tote Wesen, sondern wirklich und lebendig" (II, 328 f.). Mit dieser Stufe ist der Boden erreicht, auf dem Hegel seine Lehre vom objektiven Geiste errichtet. Das Individuum als solches ist in der Gattung verschwunden oder in sie zurückgekehrt, ohne sich preiszugeben; die Gattung lebt in den Individuen, die Vernunft verwirklicht sich in den naturbestimmten Einzelnen und wird sich ihrer in dieser Synthesis als Geist bewußt. Von jetzt an beginnt der Inhalt der Weltgeschichte eine entscheidende Rolle zu spielen, denn der Geist ist nicht mehr nur Gestalt des Bewußtseins, sondern er bildet sich aus zu jener Welt, die das Thema und Subjekt der Welt-Geschichte ist. Die Entwicklung des Geistes vollzieht sich hier durch drei Etappen hindurch. Der Geist ist zunächst unmittelbar da, als eine ihrer selbst gewisse Wirklichkeit, als „das schöne sittliche Leben" (II, 330) oder als der wahre Geist; sodann zerbricht diese Einheit in sich selbst, es entfaltet sich in ihm die Gegensätzlichkeit

des Glaubens und des Wissens, er wird zum sich entfremdeten Geiste; endlich erfährt er im moralischen Gewissen die ursprüngliche Einigkeit von Glauben und Wissen und wird so zu dem seiner selbst gewissen Geiste. Die dialektische Bewegung geht also von der sittlichen Wirklichkeit (der Wahrheit) aus und zum sittlichen Selbstbewußtsein (zur Gewißheit) hin, sie beginnt mit dem Objektiven und endet im Subjektiven[1]). Den Stationen dieser Bewegung entsprechen die geschichtlichen Welten der Antike, der Neuzeit und der durch die französische Revolution, durch Kant und die Romantik bezeichneten Gegenwart. Die Gegensätze, die auf den früheren Stufen das Bewußtsein zerteilt haben, sind überwunden; aber wie der Geist nicht aufhört, Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft zu sein, wie diese Formen vielmehr als Momente seiner selbst in ihm fortleben, so erneuern sich auch die Gegensätze in ihm, indem sie eine immer reichere Gestalt annehmen.

Insbesondere beherrscht der Dualismus von Individuum und Gattung auch die sittliche Welt des wahren Geistes; aber das Individuum weiß sich in ihr als Glied der Gemeinschaft, als Bürger eines Volkes, und die Gattung weiß sich als Gemeinschaft der Individuen, als Volk. Neben diesem Dualismus wird ein anderer wesentlich: der des menschlichen und des göttlichen Gesetzes; das erstere ist das Gesetz, das sich das Volk in seiner selbstbewußten Wirklichkeit, d. h. als Staatsmacht gibt, das zweite erwächst aus seinem natürlichen Mutterschoße, der Familie. Beide Gebiete greifen harmonisch ineinander ein und ergänzen einander: die Familie differenziert sich in die Geschlechter, von denen der Mann das Prinzip des menschlichen, das Weib das

---

1) Diese Reihenfolge hält die Phänomenologie auch sonst ein; so geht das Bewußtsein des Objektiven ins Selbstbewußtsein und die beobachtende Vernunft in die sich verwirklichende über. Ebenso beginnt der Abschnitt „Religion“ mit der objektiven oder Naturreligion und endet in der des Geistes.

des göttlichen Gesetzes vertritt. Der sittliche Geist verbleibt aber nicht in diesem Gleichgewicht seiner Seiten, sondern gerät mit sich in Streit; die Handlung stört die Ruhe des Gleichgewichts. Das sittliche Selbstbewußtsein weiß sich zwar eins mit seiner Wirklichkeit, der es das Gesetz seines Handelns entnimmt; da diese Wirklichkeit aber in die beiden Reiche des menschlichen und göttlichen Gesetzes gespalten ist, so muß es, je nachdem es das eine oder das andere Gesetz zu seiner Richtschnur erwählt, d. h. aus menschlichem oder aus göttlichem Wissen heraus handelt, mit der Wirklichkeit und sich selbst in Konflikt geraten. Es verfällt schuldlos der Schuld, indem es entweder das menschliche oder das göttliche Gesetz verletzt und dadurch eines der beiden sittlichen Reiche in eine ihm fremde und äußerliche Wirklichkeit verwandelt. Diese Wirklichkeit kehrt sich mit der ihr innewohnenden sittlichen Macht gegen den Schuldigen und läßt ihn leiden. Hegel zitiert hier die Worte aus der Antigone: „Weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt". In dem tragischen Konflikt, den das Handeln heraufbeschwört, erweist sich der im Gleichgewichtszustande noch verborgene Gegensatz von Individualität und Gemeinschaft wiederum wirksam; die Schuld trifft nicht die sittliche Wirklichkeit, — weder die menschliche des Staates, noch die göttliche der Familie, — sondern den Einzelnen, der handelt.

Aber auch das Volk ist als handelndes in dieselbe Gegensätzlichkeit entzweit, denn es ist selbst Individualität und sucht sie anderen Völkern gegenüber im Kriege zu behaupten; insofern ist es nicht nur sittlich-geistige, sondern zugleich naturbestimmte Substanz und dem Untergange ausgesetzt. Die Gestalt des Geistes, welche aus dem Kampfe der Völker siegreich hervorgeht, ist ein staatliches Gemeinwesen, das die Individualität der Völker, die es in sich vereinigt, ausgleicht, d. h. ertötet, das aber eben dadurch die eigene Lebendigkeit einbüßt. Der Geist ist nur Geist in Einheit mit der Natur; die allgemeine Einheit, die durch Unterdrückung

der Natur entsteht, ist daher „geistlos“: sie zerfällt in die Vielheit der Einzelnen, die jetzt zu Trägern der Sittlichkeit werden. „Das Allgemeine in die Atome der absolut vielen Individuen zersplittert, dieser gestorbene Geist ist eine Gleichheit, worin Alle als Jede, als Personen gelten“ (II, 360). Hegel zeichnet das Bild des römischen Weltreiches, in dem Einer herrscht und die Freiheit der Vielen nur als rechtliche, d. h. als abstrakte anerkannt ist; die sittliche Wirklichkeit ist zerstört, sie erhält sich nur noch im Begriffe der Rechtsperson, die ihren sittlichen Inhalt nicht in sich selbst verwirklicht, sondern ihn außer sich weiß: der sittliche Geist ist sich selbst entfremdet.

Der sich entfremdete Geist hat die schöne Einheit des wahren verloren; Geist und Wirklichkeit bilden nicht mehr ein einziges Ganzes. Das Bewußtsein ist entzweit in die Welt, die wirklich ist, und in die Welt, die in Wahrheit ist, in die diesseitige, in der es wirkt, und in die jenseitige, an die es glaubt. Auf dem Wege, auf dem es die Erfahrung dieses Zwiespaltes macht, entsteht ihm eine neue Geistesgestalt. Der Geist weiß, daß die sittliche Substanz außerhalb der zur Person entleerten Individualität ist; er sucht sich mit sich selbst wiederzuvereinigen, indem er das Reich der Bildung errichtet. In diesem erscheint die Gegensätzlichkeit des Wirklichen und des Wahren abstrakt als die des Schlechten und des Guten, konkret als die von Reichtum und Staatsmacht. Es zeigt sich, daß beide Seiten in ihrer Trennung unwahr sind und sich nicht festhalten lassen: das Gute ist das sich entfremdete Schlechte und umgekehrt, der Reichtum weiß sich selbst als Staatsmacht, die Staatsmacht als Reichtum. Diese Erfahrung führt nicht zur Wiederherstellung, sondern im Gegenteil zur völligen Zerreißung des Geistes. Der „Heroismus des Dienstes“ am Staate, den das gute oder edelmütige Bewußtsein versieht, um seine sittliche Substanz zu finden, wandelt sich infolge der Dialektik des Guten und des Schlechten in

den „Heroismus der Schmeichelei“ gegenüber dem Monarchen, das edelmütige in das niederträchtige Bewußtsein. Die Sprache der Schmeichelei wird zur Sprache der Zerrissenheit, die „der wahre existierende Geist dieser ganzen Welt der Bildung“ ist (II, 391). Indem aber das Bewußtsein sich seiner Zerrissenheit bewußt wird, überwindet es sie; der sich entfremdete Geist entfremdet sich sich selbst und stellt das Jenseits seiner als seine Wahrheit vor sich hin: als den Gegenstand seines Glaubens.

Das Reich des Glaubens ist zwar der Wirklichkeit entgegengesetzt, die sich die Bildung schuf, aber in dieser Gegensätzlichkeit trägt es selbst den Stempel des sich entfremdeten Geistes; das glaubende Bewußtsein hat an seinem Gegenstande nicht die Einheit seiner und der Wirklichkeit, sondern nur die Einheit der Momente, in die sich ihm seine Wirklichkeit als Welt der Bildung zerlegt: es hat an ihm eine zweite, bessere Wirklichkeit, in die es aus der seinigen flüchtet. Der Begriff des Geistes fordert aber die Einheit beider Wirklichkeiten, derjenigen, in der er handelt, und derjenigen, an die er glaubt: er fordert die Einheit des Selbstbewußtseins. Dem Glauben tritt diese Forderung gegenüber als die der reinen Einsicht; während der Glaube dem in sich zerrissenen Bewußtsein die Vorstellung einer besseren Welt und damit die „positive Ruhe“ gewährt, reflektiert die Einsicht dagegen auf den Zwiespalt zwischen beiden Welten und ihre Einheit im „negativen Fürsichsein“ (II, 401), d. h. in dem den Welten entgegengesetzten, abstrakten Ich. Diese Elemente treten in Streit miteinander; der Geist ist in jedem Elemente unteilbar, jedes ist der ganze Geist, aber jedes ist auch nur ein Teil von ihm; in Hegels Sprache: Glaube und Einsicht sind jedes „an und für sich“, sie beziehen sich aber auch aufeinander im „reinen Bewußtsein“, das sie vereint (II, 402); sie sind endlich beide entgegengesetzt dem wirklichen Bewußtsein der Bildung und beide eins mit ihm. So entwickelt sich eine Bewegung, in der die Einsicht die Ober-

hand über den Glauben gewinnt: der Geist durchschreitet die Epoche der Aufklärung.

Der Einsicht erscheint der Glaube als Aberglaube, sie hat daher leichtes Spiel, mit ihm fertigzuwerden; er ist ihr nichts anderes als eine falsche Einsicht, „Irrtum and Vorurteil“ (II, 413). Dem Glauben erscheint dagegen diese Auffassung seiner selbst als „Lüge, Unvernunft und schlechte Absicht“ (ebda.). Die Aufklärung hat mit ihrer Kritik des Glaubens recht und unrecht; sie hat unrecht, denn sie verändert das Wesen des Glaubens, indem sie in ihm nur Aberglauben sieht, aber sie hat auch recht, und zwar „absolutes Recht“ (II, 426), weil der Glaube, der sich gegen die Einsicht sträubt, statt sich mit ihr zu vereinigen, sich über sein eigenes Wesen (über sein Einssein mit der Einsicht) in Unwissenheit befindet; und sie hat wieder unrecht, weil sie sich ebensowenig bewußt ist, daß der Glaube schon an sich selbst die Einsicht ist. Beide kennen „die Natur des Begriffs“ nicht, „daß nämlich das Nichtunterschiedene es ist, was sich absolut trennt“ (II, 427), — es fehlt beiden diejenige Einsicht, die erst das absolute Wissen bringt. Der Begriff, den die Aufklärung zum Höchsten macht, das Nützliche, hat seine Wurzel in dem seines Glaubens beraubten, entleerten Ich; die Aufklärung endet daher in der Einsicht, daß dieses abstrakte Ich in seiner absoluten Freiheit das wahre Wesen, die Einheit seiner selbst und der Wirklichkeit ist; sie kehrt sich damit ebensosehr gegen den Inhalt des Glaubens wie gegen den der Bildung. Die Negativität des Fürsichseins entfaltet ihre zerstörende Macht und vernichtet jede Individualität, sowohl die der Staatsgewalten wie die der Handlungen; die „tötende Allgemeinheit“, von der Goethe spricht (Sophien-Ausgabe II, 6. 6), gelangt buchstäblich zur Herrschaft. „Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat . . .“ (II, 446). Die Aufklärung hebt sich so durch ihre eigene Verwirklichung in der Tat auf.

Sie hebt sich aber auch auf, indem sie sich selbst begreift und ihr Prinzip, das Ich im Gedanken erfaßt. Dieser Umschwung vollzieht sich in der moralischen Weltanschauung. Damit betritt der Geist im figürlichen und wörtlichen Sinne [1]) „ein neues Land". Die Kantischen Begriffe der reinen Pflicht und des postulierten Moral-Glaubens werden von Hegel dargestellt und einer unbarmherzigen Kritik unterzogen, die jedoch keinen nur negativen Zweck verfolgt, sondern die der moralischen Weltanschauung innewohnende Dialektik ans Licht bringt [2]). Das Resultat dieser Bewegung ist die Rückkehr des Selbstbewußtseins, das in der moralischen Weltanschauung die Harmonie seiner gegensätzlichen Seiten — seines Pflichtwillens und seines Glückverlangens — außer sich in die jenseitige Wirklichkeit des heiligen Gesetzgebers und in die „dunkle Ferne der Unendlichkeit" (II, 457) verlegt hat, zu sich selbst, d. h. zu der Einheit, die es an seinem Gewissen besitzt. Das Gewissen ist zugleich Wissen von der Pflicht und natürlicher Trieb, Vernunft und Sinnlichkeit, Form und Inhalt des Willens; aber die Seite der Individualität überwiegt in ihm, wie im Begriffe der reinen Pflicht die der Allgemeinheit überwog; das Gewissen fühlt sich souverän, und indem es sich so erfährt, wandelt es sich in die „moralische Genialität" (II, 493) der schönen Seele [3]), die sich an der Anschauung ihrer eigenen Göttlichkeit weidet und jedes pflichtmäßige Handeln verschmäht. Dadurch zerfällt die im Gewissen erreichte Einheit der Gegensätze wieder und wird zur Heuchelei; aber auch das gegen die moralische Genialität sich wendende reine Pflichtbewußtsein unterliegt dem gleichen

1) Vgl. Brief an Niethammer vom 29. IV. 1814.

2) Die kritischen Betrachtungen zu Kants Ethik im ersten Bande dieses Werkes haben wesentliche Stücke der von Hegel hier aufgezeigten Widersprüche bereits vorweggenommen.

3) Hegel denkt bei diesem Ausdruck an Novalis, siehe Werke XV, 644.

Schicksale, denn es ist seine eigene dialektische Wesenhaftigkeit, die diese Feindseligkeit ermöglicht. Im tiefsten Grunde sind jedoch Gewissen und Pflichtbewußtsein eines; diese Einheit wird in dem Erlebnis der Verzeihung zur sittlichen Erfahrung. Indem der böse Handelnde sich zu seiner Tat bekennt und sie als böse verurteilt, das auf die Reinheit des Pflichtgebots pochende „harte Herz“ (II, 503) aber sich selbst in dem Bösen anschaut und sich mit ihm eins weiß, entsteht aus dieser gegenseitigen Anerkennung, in der das Allgemeine und das Besondere, das unwirkliche Wesen der Sittlichkeit und die ins Dasein getretene wirkliche Handlung sich einigen, der absolute Geist (II, 506). Denn absolut ist der Geist nur, indem er es wird, indem er den Gegensatz seiner selbst, das Böse, zum aufgehobenen Momente seiner selbst macht. Insofern der Geist als verzeihender seine Absolutheit verwirklicht, wird er zum „erscheinenden Gotte“ (II, 508) und erhebt sich auf die Stufe der Religion.

Die Erfahrung, die in der Religion sich ein besonderes Gebiet des Daseins schafft, ist in anderem Sinne die gesamte Erfahrung des Bewußtseins überhaupt; denn alle Erfahrung ist zuletzt Selbst-Erfahrung der absoluten Wahrheit, die in der Sprache der Religion Gott, in der Sprache der Philosophie absolutes Selbstbewußtsein, sich wissender absoluter Geist genannt wird. Die Phänomenologie, die den Weg der Erfahrung des Bewußtseins verfolgt, muß auf ihrem Höhepunkte Religion und Philosophie als Geistesgestalten begreifen; der Weg der Erfahrung wird zum itinerarium mentis in deum. Ueberall daher, auf jeder Stufe, auf der das erscheinende Bewußtsein sich zur Absolutheit erhebt, — und es erhebt sich auf jeder innerhalb der ihm gesetzten Schranken zur Absolutheit, denn es ist selbst der erscheinende absolute Geist [1]), — ist implizite Religion vorhanden; aber auch explizite kennzeichnete die Phänomenologie schon im Vorher-

---

1) Vgl. die obigen Ausführungen 366 ff.

gehenden Momente der Religion, so den mittelalterlichen Katholizismus, die antike Frömmigkeit, den Glauben der Aufklärungsepoche und den der moralischen Weltanschauung Kants. Jetzt werden alle Gestalten des erscheinenden Geistes in der Religion zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefaßt: „die Religion setzt den ganzen Ablauf derselben voraus, und ist die einfache Totalität oder das absolute Selbst derselben" (II. 513). Deshalb sind die sich entwickelnden verschiedenen Religionen selbst Totalitäten, d. h. nicht mehr nur Weltanschauungen, die ihrem Wesen nach aus einem anders bestimmten Bewußtsein hervorgehen; sie sind nicht mehr nur Gestalten des Bewußtseins, aber auch nicht Weltgestalten, wie diejenigen des sittlichen Geistes, sondern sie sind absoluter Geist, der sich in ihnen eine eigene Wirklichkeit schafft. In der Religion wird der absolute Geist sich selbst Gegenstand, — aber noch nicht Gegenstand des Denkens, sondern erst des Vorstellens, und insofern noch in Beziehung gesetzt zum endlichen oder erscheinenden Geiste, noch dessen Gegenstand. Es bleibt eine letzte Entzweitheit und Unversöhntheit in dieser Region zurück; die dialektische Entwicklung läßt die Reihenfolge von Natur-, Kunst- und Offenbarungs-Religion aus jenem Gegensatze hervorgehen. Auf der letzten und höchsten Stufe, der des absoluten Wissens, endlich wird der Gegenstand der Religion zum Gegenstande der Reflexion, die alle Unterschiede als seine Unterschiede, ihn selbst als das All des Unterschiedenen und Einheitlichen, als die sich selbst sich in sich unterscheidende, absolute Einheit des sich als Geist wissenden Selbstbewußtseins oder als „Begriff" begreift. —

Dieser kurze Ueberblick über Inhalt und Gang der Phänomenologie gibt von der Schritt für Schritt durchgeführten Dialektik, von der Kunst, Anschauliches begrifflich zu durchdringen, nur ein blasses Abbild; man muß das Buch selbst studieren, man muß bei jeder Wendung des Gedankens verweilen, um seinen Gehalt auszuschöpfen; dann wird man

allmählich auch in den krausesten und groteskesten Abschnitten [1]) den tiefen Sinn der Synthesen und die Schärfe der Analysen bewundernd erkennen; auf „gleichsam zeitlose Werke“ [2]) dieser Art muß man einen anderen Fleiß verwenden, als das leichtsinnig absprechende 19. Jahrhundert es getan hat: dann wird man auch zu einer anderen Wertschätzung und Beurteilung gelangen, als beispielsweise die ist, die sich in der geistreichen, aber philosophisch flachen Monographie von R. Haym findet. Was Hegel in der Phänomenologie wollte, war bis dahin noch niemals und ist seitdem nicht mehr unternommen worden. Die Sehnsucht unserer Zeit erst drängt wieder zu ähnlichem Erfassen historischer Inhalte hin; auch sie will wieder zum Konkreten dringen, ohne in bloße Empirie und Empirismus zu fallen, auch sie will wieder den überzeitlichen Sinn als zeitlich gewordenen und werdenden schauen und begreifen. Sie wird ihr Ziel aber nicht erreichen, wenn sie das größte Vorbild dieser Arbeit nicht zu verstehen und zu würdigen vermag. Die Schwierigkeiten, die Hegels Werk bietet, liegen in der Sache selbst; kein Denker wird ihnen ausweichen können, wenn er sich in dieselbe Tiefe begibt, in der Hegels Gedanken sich bewegen. Sagen, daß die Aufgabe menschliche Kräfte übersteigt, heißt Hegels Versuch verleugnen: denn er weist Wege, sie zu lösen. Wieweit seine Wege heute noch gangbar sind, dies zu erörtern ist hier nicht des Orts [3]). Vielleicht ist die Phänomenologie von allen Werken Hegels das „modernste“. Man mag hinter viele ihrer Aufstellungen Fragezeichen setzen, man mag insbesondere zweifeln, ob sie dem Konkreten gerecht genug geworden ist, —

---

1) Schelling spricht boshaft genug von einem „Weichselzopfe“ (Aus Schellings Leben II, 128).

2) Derselbe Schelling an Hegel am 11. I. 1807 (Aus Schellings Leben II, 112).

3) Aus der Aufgabe, wie Hegel selbst sie faßt, ergibt sich, daß j e d e Gegenwart sie neu zu stellen und neuen Lösungen entgegenzuführen hat.

notwendig bleibt immer der Versuch, das Konkreteste: das Erleben, in Begriffen auszusprechen und philosophisch zu durchleuchten.

Der Uebergang vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein.

Die Phänomenologie beginnt mit der Gewißheit des sinnlichen Meinens, d. h. mit dem primitivsten theoretischen Bewußtsein, das ganz in seinem Gegenstande lebt und ihn unmittelbar so zu wissen glaubt, wie er ist; Gewißheit und Wahrheit, Bewußtsein und Gegenstand scheinen eines zu sein, — wie sie es am Ende des Weges wieder sein werden. Diese Einigkeit ist daher zwar die Wahrheit, aber das sinnliche Bewußtsein kennt ihre dialektische Natur noch nicht: so wie sie von ihm gemeint wird, als eine unmittelbar vorhandene, besteht sie nicht. Insofern das Bewußtsein seines Gegenstandes gewiß ist, hält es ihn fest, aber noch im Fest-halten vergeht der Gegenstand. In dem Erlebnis des Wechsels aller sinnlichen Eindrücke erfährt das Bewußtsein die Differenz zwischen seinem Wissen und seinem Wissensinhalte, zwischen sich selbst, dem identisch bleibenden Ich und den jeweiligen verschiedenen Gegebenheiten, zwischen der Allgemeinheit des einfachen „Ist" und der Einzelheit des sinnlichen „Dies". Die unmittelbare Einheit beider zerrinnt; das Bewußtsein muß entweder seine Gewißheit oder seinen Gegenstand — und da beide untrennbar eines sind: beide — preisgeben; um sich zu erhalten oder vielmehr zurückzuerhalten, muß es zum wahrnehmenden Bewußtsein werden, das nicht mehr die sinnlichen Eindrücke, sondern das Ding mit seinen Eigenschaften zum Wissensinhalte hat. Ding und Eigenschaften sind einander entgegengesetzt; jenes ist unwandelbar, diese sind wechselnd, jenes ist ein Eines, diese sind viele; jenes ist gattungsmäßig allgemein, diese sind spezifiziert eigentümliche. Aber beide sind auch eines und dasselbe, denn das Ding ist nichts anderes als

der Inbegriff seiner Eigenschaften, es ist zugleich εἶδος und τόδε τι. Um dem Widerspruche zu entgehen, rechnet das wahrnehmende Bewußtsein bald das Einssein des Dinges, bald die vielen Eigenschaften sich selbst, dem Ich, zu und macht dementsprechend bald die Vielheit der Eigenschaften, bald ihre dingliche Einheit zum objektiv Wahren. In diesen verschiedenen Einstellungen zum Gegenstande erfährt es die Dialektik des Wahrnehmens, die es auf die nächsthöhere Stufe, auf die des Verstandes, weitertreibt.

Für die den Weg der Erfahrung begleitende, ihn begreifende Reflexion ist die Bewegung des wahrnehmenden Bewußtseins selbst Gegenstand und Wahrheit des Wahrnehmens, denn ihr enthüllt sich in dieser Bewegung die vom Bewußtsein vergeblich im Gegenstande gesuchte Einheit der Gegensätze als werdende Einheit des Selbstbewußtseins. Das Verstand gewordene wahrnehmende Bewußtsein aber macht diese Einheit zu einem neuen Gegenstande: es denkt sie als Kraft. Im Begriffe der Kraft vergegenständlicht sich die Bewegung des wahrnehmenden Bewußtseins, die zwischen der Einheit des Dinges und der Vielheit seiner Eigenschaften vermitteln sollte; denn Kraft ist die sich bewegende Einheit ihrer selbst und ihrer Aeußerung. Es gehört zum Wesen der Kraft, zu wirken, sich zu entfalten, aus dem Insichsein in das Außersichsein überzugehen. Die Kraft ist daher erstens in sich selbst: die „zurückgedrängte oder die eigentliche Kraft“ (II, 102 f.), und zweitens die sich äußernde. Aber diese Unterscheidung ist auch Identität, denn es ist dieselbe Kraft, die vom Verstande oder begrifflich als zurückgedrängte und wirkende unterschieden wird: in der „Wirklichkeit“ oder „an sich“ ist es dieselbe und nur im Verstande oder „für ein Anderes“ sind es zwei unterschiedene Kräfte. Aber diese Unterscheidung von Wirklichkeit und Verstand, von An-sich-sein und Für-ein-Anderes-sein, durch welche der Verstand dem Widerspruche zu entgehen sucht, die unterschiedenen Momente der Kraft in eins zu setzen,

läßt sich nicht aufrechterhalten. Vielmehr muß die Kraft selbst als das „Unbedingtallgemeine", d. h. als dasjenige gedacht werden, „welches, was es für ein Anderes, ebenso an sich selbst ist; oder welches den Unterschied — denn er ist nichts anderes als das Für-ein-Anderes-sein, — an ihm selbst hat" (II, 103), — sie muß als die sich widersprechende Einheit ihres jede Entfaltung in eine Vielheit ausschließenden Einsseins und ihres entfalteten Seins, d. h. als gegenständliche Bewegung gedacht werden, „als deren Resultat das Unbedingtallgemeine als Ungegenständliches oder als Inneres der Dinge hervorgeht" (II, 104).

Das verstandesmäßige Vorstellen, welches den Widerspruch nicht erträgt, bedient sich, um die Bewegung der Kraft sich gegenständlich zu machen, eines Hilfsmittels; es nimmt zu dem Gedanken der Aeußerung den eines Anstoßes von außen, einer Sollizitation, hinzu: die in sich verharrende Kraft muß sollizitiert werden, um sich zu entfalten; dazu bedarf es einer zweiten Kraft. Was die Reflexion als in sich unterschiedene Einheit einer und derselben Kraft begreift, stellt der Verstand somit als zwei unterschiedene Kräfte vor, von denen die eine sollizitiert wird, die andere sollizitiert [1]. „Statt daß der Gegensatz durchaus wesentlich nur Moment bleibe, scheint er sich durch die Entzweiung in ganz selbständige Kräfte der Herrschaft der Einheit entzogen zu haben" (II, 105). Aber dieses Hilfsmittel ist nur eine Ausflucht; denn die sollizitierende Kraft ist eine entfaltete und muß, um sich entfalten zu können, selbst eigentliche oder zurückgedrängte sein: sie muß zum Sollizitieren selbst sollizitiert werden. Mit anderen Worten: die Kraft, die auf eine andere wirkt und dadurch eine Für-ein-Anderes-seiende wird, ist ebenso auf sich selbst wirkende, für-sich-seiende. Dies liegt im Grunde schon im Begriff des Zurückgedrängt-Seins:

---

1) Der Verstand setzt also an die Stelle der begrifflich sich als zwei Kräfte unterscheidenden Einen Kraft zwei wirkliche Kräfte, weil er vorstellungsmäßig oder gegenständlich denkt.

denn die zurückgedrängte Kraft ist zugleich die für-sich-seiende und für-ein-Anderes-seiende, sie ist das Resultat ebenso wie der Anfang der gegenständlichen Bewegung.

Der Verstand vermag daher in dem Zusammenwirken oder dem „Spiel der Kräfte" ebensowenig den Begriff der Einheit zu verwirklichen wie in dem der Kraft selbst; er wird aus der sinnlich vorgestellten Sphäre überhaupt herausgedrängt zu dem Begriffe des übersinnlichen Inneren.

Das Spiel der Kräfte stellt das ruhelose In-einander-Uebergehen der zu vereinigenden Momente dar, das Innere dagegen ihre wahrhafte, in sich ruhende (d. h. widerspruchlose) Einheit. Der Verstand kommt so zu einer neuen Trennung: auf der einen Seite die Erscheinung, auf der anderen das wahre Sein. „In diesem inneren Wahren .. schließt sich erst über der sinnlichen als der erscheinenden Welt nunmehr eine übersinnliche als die wahre Welt auf, über dem verschwindenden Diesseits das bleibende Jenseits; ein Ansich, welches die erste und darum selbst unvollkommene Erscheinung der Vernunft, oder nur das reine Element ist, worin die Wahrheit ihr Wesen hat" (II, 110). Diese Gegensätzlichkeit hat kein Bestehen; denn das Innere ist nur gesetzt um der Erscheinung willen, als ihr Inneres, ohne sie aber eine „leere Stelle" (Fichte)[1]; die Wahrheit beider ist ihr Einssein im Verstande, das daher auch für den Verstand werden muß. Der Verstand bezieht die Erscheinung auf das Innere als auf ihr Gesetz oder als auf das Allgemeine im Wechselspiel einzelner Kräfte. Das Gesetz muß daher dieses Wechselspiel als ein allgemeines, „beruhigtes" in sich spiegeln, als das „beständige Bild der unsteten Erscheinung" (II, 113 f.). So tut sich vor dem Verstande die Kluft auf zwischen der Allgemeinheit des Gesetzes und der Besonderheit des wirklichen, gesetzmäßigen Einzelfalls; diese Kluft setzt sich in das Reich der Gesetze hinein fort und wird

1) Vgl. oben Bd. I, 572.

im Begriffe der Spezifikation zum Problem. Der Verstand sucht das allgemeinste, das höchste Gesetz, alle anderen werden zu Einzelfällen. Das allgemeinste Gesetz, so von allen anderen abgesondert gedacht, ist eigentlich kein Gesetz mehr sondern „der reine Begriff des Gesetzes" (II, 115), der bloße Gedanke der Notwendigkeit der in jedem Gesetze ausgedrückten Beziehung oder der Einheit der in Beziehung gesetzten Momente; dieser Gedanke aber kehrt zurück zu dem der Kraft, denn auch die Kraft war eben diese Einheit. So wird z. B. die Notwendigkeit der im Fallgesetze in Beziehung gesetzten Momente von Zeit und Raum, Entfernung und Geschwindigkeit durch das Wesen der Schwerkraft begründet und aus ihm „erklärt". Die Erklärung ist in Wahrheit ein „Selbstgespräch" des Verstandes (II, 128), der im Gesetze die Momente der Kraft unterscheidet, zugleich aber sich bewußt wird, daß diese Unterscheidung die seinige ist und sie im Gedanken der Notwendigkeit der Beziehung wieder aufhebt; diese Aufhebung ist es, die im Begriffe der Erklärung gedacht wird.

Der Verstand erfährt in seinem Erklären die Nichtigkeit seines Unterscheidens; indem er das Unterscheiden auf sich nimmt, läßt er die „Sache", d. h. die Kraft, die im Gesetze expliziert wird, als „ruhige Einheit seines Gegenstandes" (II, 119) jenseits[1]). In Wahrheit gehört aber das Unterscheiden sowohl der Sache wie dem Verstande an; denn gerade wenn der Verstand im Gegensatze zur Sache Urheber der Unterschiede ist, so ist er Urheber auch des Unterschieds seiner selbst und der Sache; auch dieser Unterschied besteht in der Sache nicht, sondern hebt sich auf. Damit schwindet die letzte gegen-

1) Man denke an die Worte R. Mayers: „Was Kraft, was Wärme ist, brauchen wir nicht zu wissen; aber das müssen wir wissen, wie man die Kraft oder die Arbeit und die Wärme nach unveränderlichen Einheiten zählt, und daß und welche Größenbeziehung zwischen dem Meterkilogramm und der Wärmeeinheit stattfindet" (Mechanik der Wärme, 1867, 389).

ständliche Vorstellung, in die das Bewußtsein die Einheit des Entgegengesetzten verlegt hat, die Vorstellung der Kraft als des Inneren des Inneren. Das Spiel der Kräfte, das der Verstand erst im Gesetze, dann in dem reinen Begriffe des Gesetzes oder in dem der Kraft als dem Grunde des Gesetzes zu ruhiger Einheit zu bringen suchte, kehrt im Inneren, im Wechselspiele von Gesetz und Kraft, von Verstand und Sache wieder; das Innere wird selbst zum Schauplatze der Bewegung, es wird zur Erscheinung seiner selbst. „Mit dem Erklären also ist der Wandel und Wechsel, der vorher außer dem Innern nur an der Erscheinung war, in das Uebersinnliche selbst eingedrungen . . .“ (II, 120). Der Verstand, der diese Erfahrung macht, gelangt zum Gesetze der übersinnlichen Welt, das die Umkehrbarkeit aller Gegensätze im Inneren behauptet und damit ihre Festigkeit auflöst; er sieht sich gezwungen, „die Entgegensetzung in sich selbst“, d. h. den Widerspruch zu denken: das in sich selbst Entgegengesetzte ist „das Gegenteil seiner selbst“, „der Unterschied an sich selbst“ oder die „Unendlichkeit“ (II, 124 f.).

Damit ist der Zentralbegriff nicht nur des hier dargestellten Abschnittes der Phänomenologie, sondern der Hegelschen Philosophie überhaupt erreicht. Womit Schelling niemals ins Reine und Klare kommen konnte: die Indifferenz mit der Differenz, die Einheit mit der Vielheit zu vereinen, weil er auf dem Standpunkte verharrte, auf dem der Satz vom zu vermeidenden Widerspruche gilt, das gelingt Hegel, indem er zeigt, daß die Spekulation im Gegenteil den Widerspruch nicht zu vermeiden, sondern durch ihn hindurchzugehen hat. Wenn Schelling immer wieder erklärte, das Absolute gehe nicht aus sich heraus, und wenn er trotzdem die erscheinende Welt aus dem Absoluten verstehen wollte, so sieht Hegel, daß in der Tat beides seine Berechtigung hat, die sich aber nur in der Anerkennung des darin zutage tretenden Widerspruchs ausweist. Das Absolute bleibt bei sich

selbst und tritt dennoch auch aus sich heraus, es entzweit sich, ohne seine Einheit zu opfern, ja es ist ein Eines nur, indem es sich entzweit und in der Entzweiung sich als Eines erhält. Geht man von dem Identischen aus, das keinen Unterschied an sich (oder wie Hegel sagt, um anzudeuten, daß hier keine Rückbeziehung gedacht werden soll: an ihm) hat, so ist die Entzweiung schon geschehen: dies Identische (Sichselbstgleiche) ist selbst nur eins von zweien, ihm ist das Unterschiedene entgegengesetzt. „Das Sichselbstgleiche entzweit sich, heißt darum ebensosehr, es hebt sich als schon Entzweites auf, es hebt sich als Anderssein auf" (II, 126). Die Unendlichkeit ist daher die „absolute Unruhe des reinen Sichselbstbewegens, daß, was auf irgendeine Weise, z. B. als Sein, bestimmt ist, vielmehr das Gegenteil dieser Bestimmtheit ist . . ." (II, 127). Der „Gegenstand" aber, in dem das Bewußtsein selbst diese Wahrheit zuerst erfährt, ist das natürliche Selbstbewußtsein; denn dies ist etwas, das sich selbst von sich unterscheidet und in diesem Unterscheiden sich selbst unmittelbar nicht unterscheidet.

Die Religion und das absolute Wissen.

Im vorigen wurde der für das ganze System Hegels wichtige Uebergang vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein dargestellt; im folgenden soll der nicht minder wichtige Uebergang von der Religion zur Philosophie entwickelt werden.

Die Religion ist das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes, vorgestellt vom endlichen Geiste; aber der endliche oder erscheinende Geist ist in Wahrheit selbst nichts anderes als der werdende, sich seiner selbst bewußt werdende absolute. Die Dialektik im Verhältnisse von endlichem und absolutem Geiste beherrscht daher die Geschichte der Religion. Der endliche Geist wird sich immer mehr seiner Identität mit dem absoluten bewußt. Auf der ersten Stufe stellt die Religion das Absolute als ein außer dem endlichen Geiste Bestehendes vor, sie verhält sich zu ihm wie das Bewußtsein sich am An-

fange zum sinnlichen Gegebenen verhielt: sie vergeistigt oder vergöttlicht Gegenstände der Natur. Auf der zweiten Stufe erkennt die Religion das Göttliche als ein Geistiges an und verehrt es in den Produkten der Kunst. Auf der dritten Stufe endlich vollzieht sich die Vergöttlichung des Geistes selbst: er schaut sich als absolut an. Auch in dieser Bewegung macht der Geist seine Erfahrungen; daher läßt er das auf dem zurückgelegten Wege für ihn Gewordene nicht einfach fallen, sondern erhebt und reinigt es. Jede Religion ist „wahr", aber nur als Moment der höchsten [1]).

Die natürliche Religion gliedert sich in drei Gestalten. Zunächst wird das natürliche Sein überhaupt ohne jede Unterscheidung in sich zum Gegenstande des religiösen Vorstellens. Das Licht, das in sein Gegenteil, die Finsternis, scheint und dadurch alles für die Sinne unterscheidbar macht, selbst aber formlos ist, wird zum Herrn der Wirklichkeit; die Mannigfaltigkeit dagegen gilt nur als Attribut, als Schmuck oder Diener dieses Einen. Zweitens wird das in sich unterschiedene Wirkliche, sofern es ein Organisches ist, d. h. Pflanzen und Tiere, zum erscheinenden Absoluten, der Geist nähert sich dem Wissen seiner selbst: in den Tiergöttern werden sich die Völker ihres eigenen noch tierischen Wesens bewußt. Erst auf der dritten Stufe beginnt im eigentlichen Sinne Geistiges Inhalt der Religion zu werden, nämlich das Produkt der menschlichen Arbeit, die allerdings hier einen

1) In seiner Einteilung der Religionen bildet Hegel die Gedanken Schleiermachers und Schellings fort. Schleiermacher hatte in seinen Reden die von der „Weltanschauung" ausgehende „Naturreligion" von dem „auf dem Wege der abgezogensten Selbstbeschauung" entstandenen „uralten morgenländischen Mystizismus" geschieden und davon gesprochen, daß beide Arten der Religion durch den Kunstsinn veredelt worden seien. Schleiermacher war wohl auch der erste, der den Ausdruck „Kunstreligion" in diesem Zusammenhange brauchte, allerdings indem er zugleich den Zweifel an ihrer Existenz äußerte: „. . . von einer Kunstreligion, die Völker und Zeiten beherrscht hätte, habe ich nie etwas vernommen" (Reden, Pünjer 172. 1. Aufl., 168).

nur halb bewußten, halb noch instinktmäßigen Charakter trägt und mehr einem Natur- als einem Kunsttriebe entquillt. Der Geist erscheint als „Werkmeister", d. h. als Baumeister von architektonischen Kunstwerken, die den Werken der Natur gleichen, den Bienenzellen oder den Kristallen, an denen das Geistige noch ein Regel-, d. h. ein Verstandesmäßiges ist und sich in geraden Linien und ebenen Flächen darstellt, wie in den Pyramiden und Obelisken. In den tönenden Memnonssäulen empfängt das leblose Werk den ersten Keim der Rede, die aber noch des Sinnes entbehrt und nur Klang ist, den das Licht der aufgehenden Sonne erregt. Endlich erwacht in jenen seltsamen Gebilden der Sphinxe die menschliche Seele, aber noch vermischt mit der Tiergestalt, deshalb sich selber rätselhaft. Der Geist wird Künstler.

In der Kunstreligion vergöttlicht der menschliche (endliche) als der sittliche oder der wahre Geist sich selbst, indem er sich durch Kunsttätigkeit als absoluten Geist hervorbringt. Die Entwicklung, die diese Religion nimmt, läßt sich zunächst schematisch durch den Gegensatz des allgemeinen und individuellen Selbstbewußtseins bezeichnen; beide ringen miteinander, am Anfang ist die Allgemeinheit herrschend, am Ende löst sich die Individualität aus dem substantiellen Wesen los und zerstört die Grundlage der Kunstreligion. Der ersten und dritten Stufe der Entwicklung entsprechen zugleich Kunstgattungen, der ersten das abstrakte Kunstwerk: Plastik und Lyrik, der dritten das geistige: Epos und Drama; die mittlere Stufe bezeichnet Hegel als die des lebendigen Kunstwerks, in dem der Mensch selbst sich zum Kunstwerk wird.

Der Gegenstand der Natur-Religion hat sich von dem allgemeinen und unterscheidungslosen Sein des Lichtes zu den tiermenschlichen Gestalten, die der Geist selbst erzeugt, hinentwickelt; er hat sich in der Richtung von der Substanz zum Subjekt, von der Natur zum Geiste, von der Dinghaftigkeit zur Selbstigkeit, von der Allgemeinheit zur Individualität,

vom Aeußern zum Innern umgebildet. Die Kunstreligion schreitet in derselben Richtung fort. Das abstrakte Kunstwerk zunächst bewegt sich von der Gegenständlichkeit dem Selbstbewußtsein entgegen; der Kult sucht die Unterscheidung beider aufzuheben: dadurch entsteht das lebendige Kunstwerk. Die tiermenschliche wird rein menschliche Gestalt, plastisches Götterbild, das wie das Werk des Werkmeisters noch ein äußerliches Ding ist, aber von dem „Lichte des Bewußtseins“ (II, 531) durchdrungen. In dem dargestellten Menschgotte eint sich das natürliche und das geistige Dasein: er versinnbildlicht zugleich ein Element der Natur und das Selbstbewußtsein eines einzelnen Volksgeistes, wobei das letztere jedoch zur Substanz, zum Wesen wird. Das plastische Werk abstrahiert von der Zufälligkeit des natürlichen Daseins und von der Individualität des Künstlers, es thront in ruhiger Majestät über der Unruhe des Geschehens, der Gott erscheint losgelöst von der schaffenden Tätigkeit, die ihn hervorbrachte. Darin liegt Größe und Grenze dieser Religionsstufe: Größe, denn in seiner substantiellen Wesenhaftigkeit hat der Gott „jeden Zeugen menschlicher Bedürftigkeit“ ausgestoßen; Grenze, denn es ist eine Abstraktion, das Werk so anzuschauen, als sei es nicht aus Künstlerhand hervorgegangen, die Tätigkeit des Hervorbringens aus der Anschauung ganz auszuscheiden. Der Künstler selbst weiß es, daß er den Gott geschaffen hat; indem die Gläubigen seine Anstrengung vergessen, löschen sie ein notwendiges Moment des Geistes (das seines Sich-selbst-Erzeugens) aus: das Werk sinkt damit zum äußerlichen Dinge herab.

Das unterdrückte Moment verschafft sich in einem anderen Kunstwerke Geltung, in dem der Sprache. „Der Gott ..., der die Sprache zum Elemente seiner Gestalt hat, ist das an ihm selbst beseelte Kunstwerk, das die reine Tätigkeit, die ihm, der als Ding existierte, gegenüber war, unmittelbar in seinem Dasein hat“ (II, 534). Die Hymne hat ein Sein

nur dadurch, daß die Andächtigen sie selber anstimmen; das „Tun Aller" bringt sie hervor, das einzelne Selbstbewußtsein verschafft sich Ausdruck in ihr, strömt aber zugleich in das allgemeine Selbstbewußtsein hinein. Der Gott verliert seine gegenständlich-äußerliche Gestalt und wird innerlich. Wenn das Bildwerk von dem eigenen Selbst des schaffenden und des andächtig betrachtenden Geistes abstrahierte, so bleibt dagegen in der Hymne der Gott in dieses Selbst ganz eingeschlossen und deshalb ebenso abstrakt. Das Ziel der Kunstreligion ist es, beide Momente, das der Gegenständlichkeit und das der Innerlichkeit, zu vereinigen. Diesem Ziele nähert sie sich im Kult. Indem der Fromme im Brote die Ceres und im Weine den Bacchus genießt, geschieht an ihm das Mysterium der Umwandlung des menschlich-natürlichen in das göttlich-geistige Sein: der lebendige Mensch vergöttlicht sich selbst und wird sich zum lebendigen Kunstwerke.

Aus der erhabenen Jenseitigkeit und verklärten Allgemeinheit des Götterbildes steigt der Gott in die Schar der durch den Kult von ihm Begeisteten und Begeisterten herab; er hört auf, wie in der Hymne, als bloß abstrakte Wirklichkeit zu erklingen. Die bacchantisch Schwärmenden und die schönen Fechter, in denen die Nation sich selbst religiöse Ehren erweist, sind nicht mehr Menschgötter, sondern vergöttlichte Menschen; aber die Schwärmenden befinden sich in einem Taumel, an dem die Sinne mehr teilhaben als der Geist, sie sind „außer sich"; und der Fechter ist nur ein kräftiger, wohlgestalteter Menschenleib, nur der Körper des sittlichen Geistes, nicht dieser selbst. Im lebendigen Kunstwerke hat der Gott also zwar seine Abstraktheit abgelegt, aber als konkreter hat er aufgehört, Gott zu sein.

Die dritte Gestalt, die sich die Kunstreligion gibt, die des geistigen Kunstwerks, verlegt die Gottheit in die Vorstellung, und zwar in die durch die Sprache des Geistes geschaffene. Sie vermittelt zwischen der Abstrakt-

heit der ersten und der Konkretheit der zweiten Stufe. Dadurch wird es möglich, die Beziehung des Göttlichen zum Menschlichen als lebendige Bewegung innerhalb der Einheit beider zum Ausdruck zu bringen. Das Epos schildert eine Welt, der Götter und Menschen gemeinsam angehören; die Götter thronen nicht mehr, wie die plastisch gebildeten, in einer dem menschlichen Tun entrückten majestätischen Einsamkeit und Vereinzeltheit, sie sind auch nicht mehr bloße, von Künstlerhand geschaffene Werke, sondern sie mischen sich unter die Menschen und nehmen an ihren Geschicken persönlichen Anteil; sie sind höhere, mit größerer natürlicher und geistiger Macht ausgestattete Menschen. Die Menschen aber sind göttlicher Herkunft, niedere, sterbliche Götter. Das so vorgestellte menschliche Leben erhält als ganzes religiöse Weihe, ohne seine Natürlichkeit und Endlichkeit zu verlieren, so wie auf das Leben der Götter ein Schein von Natürlichkeit und Endlichkeit fällt.

Hegel gibt hier eine Phänomenologie der Homerischen Welt, er übersetzt die Sprache des Dichters in die des Denkers; er stellt den metaphysischen Sinn dieser Welt, den Geist, aus dem heraus sie geschaffen wurde, die Welt-Anschauung, auf der sie beruht, in Begriffen dar. Im Homerischen Epos erscheint die „Versammlung der Volksgeister" griechischer Nation unter dem Oberbefehl eines Einzigen; darauf beruht die Harmonie der menschlichen und göttlichen Welt, denn in der göttlichen schauen die Menschen das national geeinte Selbstbewußtsein wie in einem Spiegel an. Indem der Sänger das Bild dieser Doppelwelt für sich selbst und für die Hörenden erzeugt, tritt sein eigenes Selbstbewußtsein als vermittelndes Glied ein. Seine Individualität verschwindet nicht wie bei dem plastischen Kunstwerk und der Hymne, sondern sie weiß sich als tätig; er erinnert sich im Gedichte der Vorzeit seines Volkes, und indem er Götter und Menschen verknüpft, verknüpft er zugleich sich selbst mit dem göttlichen Wesen. Auch in der epischen Handlung als solcher herrscht Harmonie

zwischen den selbstischen Interessen der Völker und den Forderungen der sittlichen, in den Göttern verkörperten Mächte. Durch diese doppelseitige Einheit aber geht ein Riß; sie ist weder auf der Seite der Menschen, noch auf der der Götter vollständig, weil beide beides sind, ohne doch eines zu sein. „Der Ernst jener [göttlichen] Mächte ist ein lächerlicher Ueberfluß, da diese [die Menschen] in der Tat die Kraft der handelnden Individualität sind; — und die Anstrengung und Arbeit dieser ist eine ebenso unnütze Bemühung, da jene vielmehr alles lenken“ (II, 548). Dadurch kommt in die Götterwelt ein Zug komischer Hoheit, in die Menschenwelt ein Zug tragischer Schwäche.

Aus diesen beiden Momenten entwickelt sich ein anderes Kunstwerk, das Drama. In ihm wird das im Epos bloß erinnerte und vorgestellte Handeln ein gegenwärtiges und sinnlich gegenständliches, wie im lebendigen Kunstwerk, zugleich aber bleibt es ein aus dem Geiste geborenes. Der Sänger wird Schauspieler, sein Selbstbewußtsein identifiziert sich mit dem der handelnden Person. Dadurch verschärft sich der Ernst des menschlichen Tuns, in dem der Schwerpunkt der Tragödie liegt. Die Götter verlieren an Bedeutung, das tragische Schicksal raubt ihnen die Autorität; der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen ergreift von den Menschen selbst Besitz und wird zum Inhalt der Handlung, teils als Gegensatz der in Familie und Staat erscheinenden „unteren“ und „oberen“ sittlichen Mächte, teils als solcher der das Rechte und Gute wissenden Individualität und der von ihr nicht gewußten wirklichen sittlichen Verhältnisse: „Das Recht des Sittlichen, daß die Wirklichkeit nichts an sich ist im Gegensatze gegen das absolute Gesetz, erfährt, daß sein Wissen einseitig, sein Gesetz nur Gesetz seines Charakters ist, daß es nur die eine Macht der Substanz ergriff“ (II, 554). Das Tragische ist diese Zerrissenheit des sittlichen Geistes, die bewirkt, daß seine Einheit zur gegenseitigen Aufhebung der verselbständigten Seiten wird, oder daß sich das Wissen

des göttlichen in ein Nichtwissen des menschlichen Rechtes, das Wissen des menschlichen in ein Nichtwissen des göttlichen Rechtes verkehrt. „Die Bewegung des Tuns erweist ihre Einheit in dem gegenseitigen Untergange beider Mächte und der selbstbewußten Charaktere." „Dieses Schicksal vollendet die Entvölkerung des Himmels . . ." (II, 556).

Die zutage tretende Ohnmacht der Menschen und der Götter ist das Moment, aus dem sich die Komödie entwickelt. Die ihrer sittlichen Substanz beraubten Helden hören auf, Helden zu sein und werden „gewöhnliche" Menschen, d. h. Menschen ohne Geist und ohne Gott; der Schauspieler, der sich in der Tragödie durch das Medium seiner Rolle hindurch mit dem allgemeinen Wesen verband und so sein Selbstbewußtsein mit göttlichem Inhalt füllte, wirft seine Maske ab und tritt selbst auf die Szene. Was in Epos und Tragödie auseinanderfiel: das Menschliche und das Göttliche, das fällt jetzt in eins zusammen, aber so, daß allein das Zufällige des Einzelnen herrscht und sich anmaßt, an sich selbst zugleich das sittlich Notwendige und Allgemeine zu sein und zu wissen. Der Kontrast zwischen dem wirklichen Dasein und der beanspruchten Geltung ist lächerlich; aber der Sinn dieser Lächerlichkeit ist ernst, denn es ist das seiner Göttlichkeit verlustig gegangene Volk, das sich selbst und seine Götter in der Komödie ironisiert. Dieser Ernst bildet ihren religiösen Gehalt, der als solcher aber nicht mehr in den handelnden Personen lebt, sondern nur noch in den reinen Gedanken des Schönen und Guten, — dem ebenso macht- und wesenlosen Gegenstück zu den ihrer Gottheit entkleideten Göttern. Damit hat sich die Religion der Kunst vollendet und zugleich aufgelöst; sie begann damit, das endliche Selbst im göttlichen verschwinden zu lassen, und sie endet mit dem Untergange des göttlichen im endlichen Selbst. „Der Satz, der diesen Leichtsinn ausspricht, lautet so: das Selbst ist das absolute Wesen" (II, 562), — nämlich das „geistlose Selbst", die „einzelne Person" (II, 563).

Die erlöschende Kunst-Religion birgt schon den Keim der nächsten Stufe in sich, auf der die offenbare Religion ins Dasein tritt. Das komische Bewußtsein ist das für sich selbst glückliche, denn es kennt nichts Höheres, ja nichts Anderes als sich selbst und fühlt sich dabei wohl; aber es ist zugleich das an und für sich unglückliche, das tragische Bewußtsein, das über den Verlust seiner Substanz trauert, das Bewußtsein des Schmerzes, „der sich als das harte Wort ausspricht, daß Gott gestorben ist" (II, 564). „Die Bildsäulen sind nun Leichname, denen die belebende Seele, sowie die Hymnen Worte, denen der Glauben entflohen ist; die Tische der Götter ohne geistige Speise und Trank, und aus seinen Spielen und Festen kommt dem Bewußtsein nicht die freudige Einheit seiner mit dem Wesen zurück" (ebda.). Hegel malt in Begriffen den religiösen Zustand der versinkenden antiken Welt. Eine neue Welt, eine neue Religion kann nur erstehen, wenn das individuelle Selbst, in das sich das Absolute zurückgezogen hat, wieder als substantiell erfahren wird, oder wenn das absolute und das endliche Ich zu Momenten werden, „durch deren gegenseitige Entäußerung, jedes zum anderen werdend, der Geist als diese Einheit ins Dasein tritt" (II, 567). Dies geschieht in der Vorstellung des Glaubens an einen wirklich daseienden, sinnlich gegenwärtigen Menschen, der zugleich sich selbst als absolut weiß. „Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseins hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion" (II, 569). In ihm wird die Wahrheit angeschaut als Einheit von Substanz und Subjekt, Sinnlichem und Geistigem, Allgemeinem und Besonderem, Unendlichem und Endlichem; es wird erkannt, daß Gott Geist ist, denn nur im Geiste ist der Gottmensch diese Einheit: nur durch das Bewußtsein der versöhnten Entzweiung. Das Mystische und das Offenbare ist dasselbe, denn „das Mystische ist nicht Verborgenheit eines Geheimnisses oder Unwissenheit, sondern

besteht darin, daß das Selbst sich mit dem Wesen Eins weiß und dieses also geoffenbart ist“ (II, 542).

Diese Einheit aber ist keine ruhend-bestehende, sondern eine werdende; das religiöse Bewußtsein erfährt sie nur, indem es dieses Werden erfährt: der sinnlich wahrnehmbare Mensch muß als solcher verschwinden und in verklärter Gestalt wieder auferstehen. Damit entäußert sich das einzelne Selbst seiner Einzelheit und wird allgemeines göttliches Selbst; aber auch dieses muß sich seiner Göttlichkeit entäußern und in die Einzelnheit heruntersteigen. In dieser doppelten, in sich kreisenden Bewegung spricht sich das absolute Wesen des Geistes aus, nicht in der Form des begreifenden Denkens, wohl aber in der des religiösen Vorstellens, das sich des natürlichen Verhältnisses von Vater und Sohn als Bildes bedient. Das Bewußtsein macht seine religiöse Erfahrung zum gegenständlichen Inhalte der Religion; das innere Werden wird sich selbst als geschichtliches anschaulich, es offenbart sich.

Die heilige Geschichte beginnt mit der Erschaffung der Welt. „Dieses Erschaffen ist das Wort der Vorstellung für den Begriff selbst nach seiner absoluten Bewegung ...“ (II, 579). Gott ohne die Welt ist das abstrakt gesetzte Absolute, das an sich selbst dem Konkreten entgegengesetzt und als Entgegengesetztes nicht das Absolute, d. h. nicht für sich, sondern für Anderes ist und dieses Andere daher setzt. Im Erschaffen wird Gott erst zum Selbst; aber die Welt ist eins mit ihm, und wird, insofern sie das ist, ebenfalls zum Selbst, und zwar zum weltlichen, einzelnen Selbst, „welches das Bewußtsein hat und sich als Anderes oder als Welt von sich unterscheidet“ (ebda.). Dieses zweite Selbst ist so wenig unmittelbar da wie das erste; als unmittelbar daseiend unterscheidet es sich noch nicht von Welt und Gott und wird daher unschuldig genannt. Wie Gott erst durch die Tat der Welterschaffung zum Selbst wird, so der Mensch durch das Pflücken der Frucht; Böse- und Selbst-Werden ist für ihn da-

her eines, denn er setzt eben dadurch den Unterschied und die Gleichheit seiner und Gottes. Das Böse-Sein entsteht durch den Widerspruch, in den der Geist sich zu sich selber setzt, indem er sich an sich als absolut, göttlich und wesenhaft, für sich aber als nicht-absolut, weltlich und daseiend weiß [1]). Dieser Widerspruch aber liegt nicht nur im endlichen Geiste, sondern der absolute Geist ist absoluter, weil er selbst ihn in sich setzt, ihn aber zugleich in sich aufhebt; deshalb muß für das religiöse Vorstellen Gott als der dem Bösen entgegengesetzte Gute oder Heilige selbst Mensch werden, als Mensch aber unter dem Bösen leiden und durch das Böse sterben.

Durch die Vorstellung seiner Auferstehung hebt sich für die ihn Vorstellenden, d. h. für die Gemeinde, der Widerspruch auf: in ihr verwandelt der gestorbene Mensch sich wieder zum göttlichen Geiste, er kehrt aus der Besonderheit in die Allgemeinheit, aus dem natürlichen Dasein in das geistige zurück und wird zum Geist, in dem die Gemeinde ihre eigene Göttlichkeit anschaut. So wird das Böse mit Gott versöhnt. „Der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtsein dieses Einzelnen verklärt zur Allgemeinheit des Geistes, der in seiner Gemeinde täglich stirbt und aufersteht" (II, 589). In dem Tode stirbt aber nicht nur der natürliche Mensch, sondern auch der abstrakte Gott, der sich als Mensch seiner entäußerte. Was für die Kunstreligion bloße Vernichtung bedeutete: der Satz, daß Gott gestorben ist, wird in der offenbaren zur Heilsbotschaft. Denn nur in der Rückkehr zu Gott, nur in der Aufhebung des Widerspruchs, in der Wiedervereinigung des endlichen und absoluten Geistes, — nur in dieser B e w e g u n g , in der die ganze Entwicklung von der Naturreligion bis zur offenbaren sich noch einmal zusammenfaßt, vollendet sich das religiöse Selbstbewußtsein. Als religiöses aber stellt es diese Bewegung nur als eine a u ß e r ihm geschehene vor; zwar ist es seine eigene

1) „. . . sofern dies Entzweien [des Wesens und des Daseins] das F ü r s i c h w e r d e n ist, ist es das Böse . . ." (II, 601).

Geschichte, die es vorstellt, aber dies weiß es nicht. „Seine eigene Versöhnung tritt daher als ein Fernes in sein Bewußtsein ein, als ein Fernes der Zukunft, wie die Versöhnung, die das andere Selbst vollbrachte, als eine Ferne der Vergangenheit erscheint“ (II, 592). Daher bleibt ein Zwiespalt zwischen dem unmittelbaren und dem durch die Offenbarung mit Gott vereinten Bewußtsein der Gemeinde, ein Zwiespalt zwischen dem fühlenden Herzen, das an die Versöhnung glaubt, und dem denkenden Geiste, der Gott und Welt, Gottmensch und Mensch, Gutes und Böses trennt. Diesen letzten Zwiespalt hebt erst die Philosophie auf, indem sie erkennt, daß der vorgestellte Inhalt die eigene Bewegung des Geistes selbst ist, und daß nur in dieser Bewegung das Denken seine Gegensätze zu überwinden vermag.

Auf der letzten Stufe des Erfahrungsweges, auf der des absoluten Wissens, ist „die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts in unmittelbarer Einheit“ verwirklicht (II, 609). Das absolute Wissen ist die mit dem denkenden Geist versöhnte, die sich selbst begreifende offenbare Religion; es erhebt die Bewegung des Absoluten in das Denken und gibt dem Denken dadurch seinen spekulativen Inhalt [1]). Was in der Religion als ein Geschehen vorgestellt wird, wird in der Spekulation als Dialektik begriffen, in der „das Unterschiedene sich an ihm selbst bewegt und in seine Einheit zurückkehrt“ (II, 608). — Fragt man, ob Hegel durch diese Ueberordnung des Wissens über die Religion zum Vertreter eines einseitigen Intellektualismus werde, ob er den Kampf zwischen Glauben und Wissen, zwischen Wollen und Erkennen, zwischen Leben und Denken zu Gunsten der theoretischen und zu Ungunsten der praktischen Seite dieser Gegensätze entscheide, so muß darauf mit Ja und Nein geantwortet werden. Mit Ja, solange man

1) „Gott ist allein im reinen spekulativen Wissen erreichbar und ist nur in ihm und ist nur es selbst, denn er ist Geist, und dieses spekulative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion“ (II, 571).

die Alternative für eine feste und unaufhebliche hält, denn in der Tat sieht Hegel im Glauben nicht die höchste Stufe, die der Geist erreicht; mit Nein aber, wenn man sich auf den Standpunkt der Phänomenologie selbst begibt, denn auf ihm gilt jene Alternative für beweglich und werdend, die Gegensätze als ineinander übergehend und durch das Wissen um dieses Uebergehen als versöhnt. Das Versöhnungswort, welches das Wissen spricht, kommt nicht aus dem einseitig gefaßten „Intellekte", aus einem dem praktischen entgegengesetzten theoretischen Bewußtsein, sondern aus dem konkreten Geiste, der sich als konkreten in jenem Wissen begreift. Das absolute Wissen ist daher in keine Alternative zum Glauben zu bringen; es ist ein glaubendes, gläubiges Wissen, — sich wissender Glaube, sich erkennender Wille, sich denkendes Leben: „Es muß aus diesem Grunde gesagt werden, daß nichts gewußt wird, ... was nicht als gefühlte Wahrheit, als innerlich geoffenbartes Ewiges, als geglaubtes Heiliges ... vorhanden ist" (II, 605)[1].

II. Die Logik.

Logik und Phänomenologie.

Wenn die Phänomenologie des Geistes zum transzendentalen Idealismus, zur Erkenntnistheorie zurückkehrt, so verläßt sie doch deshalb nicht den von Schelling erreichten Standpunkt des absoluten Idealismus, sondern gestaltet ihn nur in neuem Sinne aus, indem sie ihn mit dem der „Reflexionsphilosophie" vereinigt: sie baut die Theorie der Erfahrung spekulativ aus. Dieselbe Vereinigung kennzeichnet auch die von Hegel erstmalig in den Jahren 1812—1816 herausgebrachte Logik; auch sie ist ebensosehr spekulativ-idealistisch wie reflexionsphilosophisch, sie steht auf demselben

1) Die Sperrungen stammen von Hegel.

Boden wie die Phänomenologie. Nur ihre Aufgabe, ihr Thema, ihre „Einstellung" ist anders; die in Kants Kritik der reinen Vernunft miteinander verschmolzenen Gedankengänge — der erkenntnistheoretische und der logische — trennen sich bei Hegel wieder, jener beherrscht die Phänomenologie, dieser verselbständigt sich in der Logik. Die Trennung wurde durch die Wendung vorbereitet, die der Idealismus in Schellings Naturphilosophie nahm. Aus ihr entstand der Begriff der philosophischen Realwissenschaft, dem sich der einer von aller Realität abstrahierenden gegenüberstellte. Die griechische Dreiteilung in Logik, Physik und Ethik wurde wieder lebendig [1]); das Bedürfnis erwachte, die alles Denken beherrschenden Kategorien rein für sich zu betrachten. Das Identitätssystem, das Schelling 1801 errichtete, machte einen Beginn, indem es der Naturphilosophie grundlegende Paragraphen vorausschickte, die das Wesen des als Vernunft bezeichneten Absoluten, losgelöst ebensosehr von allem besonderen Inhalt wie von der erkenntnistheoretischen Fragestellung, betrafen. Das in diesen Paragraphen Behandelte erweitert Hegel zu seiner Wissenschaft der Logik.

Der gänzliche Mangel an Reflexion und Dialektik, der Schellings System kennzeichnete, fordert eine völlige Umbildung des dort Geleisteten. Es gilt, die Vernunft zwar ebenso objektiv, vielmehr ebenso absolut zu fassen, wie Schelling es getan hatte, dennoch aber ihren reflexiven und damit ihren dialektischen Charakter, wie Fichte ihn aufgezeigt hatte, zu wahren; es gilt, die Vernunft als die Vernunft „an sich", d. h. als die von aller Einschränkung durch und auf das Nicht-Ich freie, als die unendliche, göttliche Vernunft

1) Vgl. Schelling an Fichte: „Nennen Sie Wissenschaftslehre Philosophie und erlauben Sie mir, was ich bisher theoretische Philosophie nannte, Physik im Sinne der Griechen, was ich praktische, Ethik (gleichfalls im Sinne der Griechen) zu nennen . . ." (Brief vom 19. XI. 1800). Siehe auch Schelling IV, 92. Vgl. schon Kant IV, 387.

und zugleich dennoch als die sich in sich unterscheidende und durch Unterscheidung sich in einzelne Denkbestimmungen zerlegende, als die Vernunft „für sich“ zu begreifen. Es gilt eine Logik zu schaffen, die von aller Beziehung auf das endlich erkennende Subjekt absieht, und dennoch das in dieser Beziehung auftauchende Problem des Erkennens mitberücksichtigt: denn auch die unendliche Vernunft erkennt sich selbst und ist nur als sich selbst erkennende überhaupt Vernunft[1]). Es gilt den Dogmatismus Schellings mit dem Kritizismus Kants zu versöhnen. Während Schelling sich erst Spinoza, dann Bruno zum Vorbilde nahm, erneuert Hegel die Ontologie, wie sie durch Leibniz[2]) angelegt und von Christian Wolff zur Ausführung gebracht worden war. Aber in diese Ontologie arbeitet er die Einsichten der Kantischen Vernunftkritik und der Fichteschen Wissenschaftslehre hinein. Die von Schelling im Bruno und in den Ferneren Darstellungen programmatisch entworfene Ideenlehre findet in Hegels Logik ihre systematische Durchführung.

Die Kategorien sind nicht nur Kategorien endlichen Erkennens, nicht nur die Formen, in denen der menschliche oder überhaupt endliche Verstand das Wirkliche als Erscheinung denkt, sondern sie sind die Denkkategorien schlechthin, die das Wirkliche schlechthin konstituieren; sie sind dieses Wirkliche selbst, abstrahiert von seinem Inhalte, wie er in Natur- und Geisteswelt sich ausbreitet. Dieses Wirkliche entsteht nicht erst durch das Zusammentreffen eines Selbständigen, eines Gegebenen, eines Stoffes mit dem anschau-

1) Deshalb sagt Hegel am Schlusse der Enzyklopädie, die Selbstbewegung des Begriffs ist „ebensosehr die Tätigkeit des Erkennens“ (Enz.[3] § 577; VII, 2. 469).

2) Hegels Logik verwirklicht die von ihm so sehr verunglimpfte Idee der Characteristica generalis, des Gedankenalphabets — freilich nicht in der von Leibniz gedachten, mathematisch-rationalistischen Weise. (Vgl. Hegel V, 147 und oben 325, Anm.).

enden und in eigenen Denkformen urteilenden Subjekte, sondern es gründet in den Kategorien und rechtfertigt sich durch sie. Sie sind daher ebenso selbständig, ebenso „objektiv" wie das Absolute des Schellingschen Identitätssystems; sie bilden ein eigenes Reich, sie stecken den Grund und Boden ab, auf dem sich Natur und Geschichte erheben. Sie sind freilich abstrakt, — aber nicht durch uns, durch unser Denken von dem Konkreten abstrahiert, so daß sie als abstrakte Gebilde nur in uns, an sich aber, in der Wirklichkeit, in der Wahrheit (oder wie man sonst dasjenige benennen mag, das im Gegensatze zu dem nur von uns Aufgefaßten steht) nur im Konkreten existierten, sondern sie sind an sich abstrakt und führen als abstrakte Wesenheiten ein eigenes Leben, sie sind in ihrer Abstraktheit wirklich und wahr.

Wir haben dieses Leben nur nachzuleben, wir haben uns den Wesenheiten hinzugeben, sie in ihrem Eigensein anzuschauen, sie in ihrer Eigenbewegung aufzunehmen. Dieses Hingeben, Anschauen, Aufnehmen ist allerdings unser Anteil an dem Eigenleben der Kategorien, wie auch das Darstellen, Aussprechen, Sätze-bilden unsere Tätigkeit in der Logik ist. Aber dieser Anteil und diese Tätigkeit ist zugleich von jenem Eigenleben nicht geschieden; denn indem und insofern wir Anteil nehmen und tätig sind, sind wir selbst der Gegenstand, an dem wir Anteil nehmen, den wir denken, sind wir selbst uns unser eigener Gegenstand. Wir sind selbst die Vernunft, die sich erkennt, sich anschaut, sich aufnimmt, die sich darstellt, ausspricht, setzt. Wir sind die absolute Tathandlung, die Fichte allem Bewußtsein, allem Leben des Ich zugrunde legt; die Logik ist der seinem ganzen Umfange nach auseinandergefaltete erste Grundsatz der Wissenschaftslehre. Wir sind, indem wir die Kategorien anschauen und denken, nicht die Wir, als die wir uns im sonstigen, natürlichen und geschichtlichen Dasein und Leben wissen und verwirklichen, nicht die in mancherlei Hinsichten

beschränkten und verworrenen Individuen, sondern wir erkennen uns als Vernunft, die in den Kategorien ihr Dasein und Leben weiß und verwirklicht. Wäre es anders, so wäre unser Erkennen kein Erkennen, der Gegenstand unseres Erkennens wäre nicht das Wahre.

Die Eigenbewegung der Kategorien ist daher zugleich auch unsere Bewegung; in das Selbsterkennen des Logos spielt unser Erkennen hinein, und zwar auch, insofern es endliches Erkennen ist. Denn Absolutheit und Endlichkeit sind, weil absolut entgegengesetzt, konkret identisch. Die absolute Vernunft wäre nicht wirklich, nicht lebendig, nicht tätig, wenn sie nicht zugleich nicht-absolut wäre, wenn sie nicht an sich ihren eigenen Gegensatz trüge. Sie ist das Gegenteil ihrer selbst; sie ist und sie ist auch nicht; nur durch dies ihr Entzweitsein ist sie werdend, bewegt sie sich, zieht sich in die Vielfachheit der Denkbestimmungen auseinander, wird sie aus Sein zum Wesen und zum Begriff. Die Endlichkeit der absoluten Vernunft ist der Widerspruch, der die Kategorien in Bewegung setzt[1]) und sie forttreibt, bis sie sich zum System zusammenschließen, d. h. bis die absolute Vernunft durch alle Selbstbeschränkungen hindurchgegangen ist und sich ihrer selbst als der „absoluten Idee", als des konkreten Inbegriffs aller Kategorien bewußt geworden ist. Die Endlichkeit, Beschränktheit oder Negativität der Vernunft ist allerdings nicht diejenige des konkreten endlichen Geistes, der sich als subjektiver und objektiver Geist begreift; sie ist nicht die Endlichkeit des mit den Zufälligkeiten der Natur behafteten und aus ihnen zur Absolutheit zurückkehrenden Bewußtseins und Selbstbewußtseins. Sie ist vielmehr die abstrakte Endlichkeit, die Kant in

1) Er ist „das Negative in seiner wesenhaften Bestimmung, das Prinzip aller Selbstbewegung, die in nichts weiter besteht, als in einer Darstellung desselben" (IV, 69).

seiner Kritik der reinen Vernunft vom Verstande (insofern er nicht menschlich restringierter, d. h. durch die Sinnlichkeit — sowohl der Anschauungsformen wie des Gegebenen — affizierter, sondern reiner, formaler Verstand ist) [1]) behauptet. Diese Endlichkeit des diskursiven oder abstrahierenden Denkens teilt die Vernunft der Hegelschen Logik mit dem transzendentalen Verstande der Kantischen Kritik —, aber sie bleibt nicht (oder vielmehr nicht nur) entgegengesetzt der Unendlichkeit des übersinnlich-anschauenden intellectus archetypus, sondern beide sind konkret identisch als Momente der absoluten Vernunft. Dem unendlichen Verstande Kants, Maimons, Fichtes (wie auch der intellektuellen Anschauung Schellings) fehlt nach Hegel zur wahren Unendlichkeit gerade — die Endlichkeit des diskursiven Verstandes: er ist bloß anschauend, bloß intuitiv, daher nach Kants eigener Lehre blind; umgekehrt fehlt dem endlichen Verstande des Kritizismus zur Wirklichkeit, zur „Selbsttätigkeit“ (Kr. d. r. V. B. 130) das Anschauen.

Nur ein diskursiver, diszernierender intellectus archetypus ist wahrhaft unendlich, weil er zugleich endlich, oder weil er anschauend und denkend, intuitiv und reflexiv zugleich ist [2]). Das Abstrakte ist daher kein von außen, vom Philosophen Abstrahiertes, sondern es ist Moment des von sich abstrahierenden, des sich diszernierenden oder dirimierenden, sich auseinander faltenden Verstandes; die Vernunft ist auch endlich, weil sie auch Verstand ist, und der Verstand ist auch unendlich, weil er auch Vernunft ist. Der Logos ist Verstand und Vernunft zugleich und deshalb Geist [3]); er kann sich nur entfal-

1) Vgl. oben Bd. I, 106.

2) Vgl. hierzu insbesondere den Abschnitt „Der Begriff“: V, 35 ff.

3) „Aber in ihrer Wahrheit ist die Vernunft Geist, der höher als beides [nämlich als Verstand und Vernunft in ihrer Trennung], verständige Vernunft oder vernünftiger Verstand ist“ (III, 7).

ten, weil er das Ganze des Entfalteten, das Ich des Diszernierens ist, weil alles Entfaltete er selber ist; indem er sich entfaltet, zieht er sich daher in derselben Tätigkeit zusammen, er kontrahiert das Abstrahierte, oder er „kontinuiert sich" (V, 39) im Diszernierten: er entwickelt sich. Entwicklung ist zugleich ein Aus-einander-Gehen und ein Verwirklichen des ursprünglich, der Möglichkeit, der „Anlage" nach schon Vorhandenen: ein Mit-sich-Zusammengehn. Das Sich-denken des Logos ist daher auch, aber zugleich mehr als bloß organisches Werden, als bloßes Wachstum; es ist Selbst-Tätigkeit, Sich-Bestimmen, Wollen. Der Logos ist denkender Wille, spekulativ-praktische Vernunft; er setzt sich sich selbst als Zweck und verwirklicht den Zweck, indem er sich denkt; er ist insofern abstrakt-konkrete Persönlichkeit (VI, 327, 349).

Die Endlichkeit als Moment des Selbst-Erkennens, so läßt sich auch sagen, ist das Abstrakt- oder Diskret-Sein der Kategorien, ihre Getrenntheit voneinander; die Unendlichkeit aber ihr Konkret-Werden, das Sich-Aufheben der Abstraktheit, des Sich-Kontinuieren des Diskreten oder die in der Selbstbewegung sich entwickelnde Einheit und Totalität. Diese Totalität wäre selbst ein bloß endlicher Gedanke, eine Idee im Sinne Kants, ein Postulat im Sinne Becks oder Fichtes, wenn sie sich nicht entwickelte, d. h. wenn sie sich nicht diszernierte und konkreszierte oder ihre Endlichkeit fortschreitend aufhöbe. Daher ist die Logik ebensosehr Theorie des Erkennens, wie die Phänomenologie es war; weshalb „jedem abstrakten Momente der Wissenschaft [1]) eine Gestalt des erscheinenden Geistes überhaupt" entspricht. Auch in der Logik entsteht stufenweise das absolute Wissen und ist nicht mit einem Schlage am Anfang da; sie unterscheidet sich aber von der

1) Nämlich Wissenschaft der Logik, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, aus dem die Stelle genommen ist (II, 609 f.); vgl. auch III, 8.

Phänomenologie dadurch, daß sie die Entwicklung dieses Wissens nicht in die doppelte Beleuchtung rückt, die das eigentümliche Wesen der phänomenologischen Methode ausmachte, sondern allein den Gegenstand des Bewußtseins sich bewegen läßt, ohne auf die dem jeweiligen Gegenstande entsprechende Bewußtseinsstufe Bezug zu nehmen; dadurch, daß in ihr das Licht nur auf die eine Reihe der sich entfaltenden Momente fällt. Die Momente werden von vornherein als Momente des absoluten Wissens genommen: als dialektisch an sich selbst; sie sind dialektisch, d. h. sie widersprechen sich, — nicht, weil das Bewußtsein, das sie denkt, bei ihnen nicht verweilen, in ihnen seine Absolutheit, d. h. seine Gewißheit nicht finden kann, sondern — weil sie selbst nicht fest-stehen, weil ihre eigene, nämlich die absolute Wahrheit sie aus sich heraus- und forttreibt bis zu demjenigen Momente, in dem sie sich als ihrem Quell- und Zielpunkte versammeln. Das denkende Bewußtsein abstrahiert von sich selbst, indem es sich in den Momenten denkt: daß es dennoch das Bewußtsein, der konkrete Geist ist, der in den Momenten erscheint (so wie er in der Phänomenologie als Bewußtseinsgestalt erschien), dies tut sich darin kund, daß die Momente als Stufen vergehen und in der jeweilig reicheren Kategorie verschwinden.

Insofern ist also auch die Methode der Logik phänomenologisch, wie umgekehrt auch die Methode der Phänomenologie logisch war: beide sind dialektisch. Die Selbstbewegung des Begriffs ist Selbstbewegung des erscheinenden, wenn auch nicht des sich als Bewußtsein, Selbstbewußtsein usw. erscheinenden Geistes. Deshalb beginnt die Logik ebenso wie die Phänomenologie mit dem einfachen, unmittelbaren Sein; aber sie setzt es nicht in Beziehung zu dem ihm entsprechenden — dem sinnlichen — Bewußtsein, das das Vergehen des von ihm für wahr Gehaltenen erlebt und sich daher in die Dialektik verstrickt sieht, von demselben auszusagen, daß es ist und nicht ist,

sondern das einfache, unmittelbare Sein geht an sich selbst über ins Nichtsein. Was übergeht, ist freilich in Wahrheit das sich als Sein setzende, in ihm erscheinende Selbst des Logos, — aber dies, so kann man sagen, weiß das Sein noch nicht, dies wissen nur — wir: wir, d. h. der hinter dem Sein sich verbergende und zugleich im Sein sich offenbarende, in ihm erscheinende Logos. Daher gibt es also auch in der Logik zwei Bewegungen: die Selbstbewegung der Momente und die Bewegung des denkenden Selbsts; aber auf die letztere fällt das Licht erst am Schlusse der Logik. Das Selbst, das am Ende sich als das Selbst der Momente enthüllt, begleitet die Eigenbewegung der Momente mit seinem Denken, es schaut sie an und sagt sie aus; aber das, was so gewissermaßen hinter dem Rücken des Seins geschieht, spielt in die Selbst-Bewegung nicht hinein. Das Sein geht nicht deshalb ins Nichts über, weil das Selbst darauf reflektiert, sich im Sein zu setzen und auch sich nicht zu setzen, oder darauf, daß es Nichts setzt, wenn es von allem Inhalte abstrahiert [1], sondern das Sein bestimmt sich selbst als Nichts. Sich bestimmen kann es freilich nur, insofern es das Selbst, der Begriff ist, aber diese Reflexion gehört dem Sich-bestimmen des Seins, das eben deshalb als bloßes Uebergehen bezeichnet wird, nicht an.

Das Bewußtsein, welches das Sein denkt, und das Sein sind im Anfange der Logik unmittelbar, implizite (unentfaltet), an sich oder abstrakt identisch, ihre Identität expliziert sich im Fortgange: die ganze Logik ist nichts anderes als diese Explikation. Die Logik setzt also, was die Phänomenologie am Erfahrungswege des Bewußtseins erweist, als schon erwiesen voraus: daß nämlich Objekt und Subjekt des Wissens identisch sind. Deshalb vermag sie am Objekte selbst dessen Subjektivität, am Wissensinhalte die Bewegung des Wissens, am Sein die Tätigkeit

1) Hegel weist ausdrücklich diese „Erklärung" als etwas „Triviales" zurück (III, 100). Vgl. V, 334.

seines Uebergehens, an allen Kategorien überhaupt ihre dialektische Seele zu methodisch-systematischer Darstellung zu bringen. Sie vermag ganz davon abzusehen, was das Sein etwa für diese oder jene Bewußtseins- oder Wissensstufe bedeutet; für sie ist das Sein wie jede andere Denkbestimmung im absoluten Wissen gesetzt, obwohl dieses Gesetztsein sich nicht als solches im Sein reflektiert, sondern allein in seinem Uebergehen ins Nichts zutage tritt. Daß die Eigenbewegung der Kategorien von dem sie denkenden absoluten Selbst begleitet wird, dies drückt sich zwar in jedem Satze der Logik aus, tut aber ihrer Eigen bewegung keinen Abbruch.

Wenn man den Anfang der Logik liest: „Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare; es ist frei von der Bestimmtheit gegen das Wesen, sowie noch von jeder, die es innerhalb seiner selbst erhalten kann. Dies reflexionslose Sein ist das Sein, wie es unmittelbar nur an ihm selber ist" — so sieht man sofort, daß hier von Kategorien (wie Bestimmtheit, Wesen, Reflexion) die Rede ist, von denen das Sein selbst „frei" ist, die also nur dem begleitenden Denken des Seins bekannt und bisher noch unentwickelt sind. Aber nicht dieses Freisein ist das Nichtsein des Seins, sondern das Sein ist an sich selbst das Nichts: es ist das Gegenteil seiner selbst, d. h. ohne jede Beziehung zu etwas Anderem dialektisch. Das Sein ist das Nichts, — nicht weil es noch nicht Dasein, Qualität, Etwas usw., noch nicht Wesen, noch nicht reflektiert, also gänzlich unbestimmt, also — Nichts ist, sondern — als Sein schlechthin. Gerade seine Bestimmtheit: Sein zu sein, d. h. das Gegenteil von Nichts, geht über in die Bestimmtheit: Nichts zu sein [1]). Das Sein ist sein Gegenteil, das Nichts; denn das Sein füllt am Anfang den ganzen Raum des Denkbaren aus; aber auch sein Gegenteil, das Nichts (das ja nicht das Nichts von etwas Anderem als dem

1) Vgl. V, 333.

Sein, sondern das Nichts des Seins, d. h. das Nichts schlechthin ist) nimmt diesen Raum ganz für sich in Anspruch. Sein und Nichts widersprechen sich, weil sie diese Bestimmtheiten sind; ihre Wahrheit ist ihre aus dem Widerspruche hervorgehende Synthesis: das Werden.

In den Sätzen: das Sein ist das Nichts, oder: das Sein geht ins Nichts über, oder: das Sein umfaßt sein Gegenteil, wird nun aber offenbar über das Sein geurteilt; das Sein wird als Subjekt eines Urteils gesetzt, das nicht das Sein selbst fällt (denn das Sein als solches urteilt nicht), sondern das von dem das Sein denkenden Verstande gefällt wird. Das Sein wird Glied eines Denkzusammenhangs, es wird Denkbestimmung, Moment, Kategorie. All dies ist dem Sein fremd. Die Urteile verbinden das Sein und das Nichts, und das Verbinden ist ein Akt, eine Handlung des Denkens: entweder drückt die Kopula „ist" oder der weder im Sein noch im Nichts unmittelbar liegende Gedanke des Sich-Bestimmens, des Sich-Setzens, des Uebergehens, des Umfassens usw. die subjektiv-logische Verbindung aus. Dies ist der phänomenologische Anteil des dialektischen Fortschreitens: hinter dem Rücken des Seins ist der denkende Geist tätig, er setzt das Sein, er reflektiert es in sich, er erscheint sich selbst im Sein [1]). Dieser Anteil des Denkens ist aber nicht etwa ein unerlaubter Zusatz, der die Eigenbewegung des Seins heimlich ermöglicht, und der, sobald er ans Licht gezogen wird, als Instanz gegen sie auftreten und ihren Anspruch, Eigenbewegung zu sein, hinfällig machen könnte, sondern er ist völlig legitim: die Eigenbewegung ist in der Tat von vornherein zugleich Bewegung des denkenden Subjekts und enthüllt sich in der Logik als solche; aber hier am Anfang hat sie sich noch nicht enthüllt; was hier gedacht wird, ist noch nicht explizite das Denken selbst, sondern allein sein Inhalt; oder das Denken denkt sich hier noch nicht als Denken,

1) „Die Form der Beziehung ist im Sein nur erst unsere Reflexion" (VI, 221).

sondern es denkt sich als Sein. Freilich: es denkt implizite auch schon am Anfang sich selbst und verrät dies (uns, aber nicht sich!), indem es über das Sein urteilt: es beginnt sozusagen mit seinem ersten Atemzuge sich zu explizieren, indem es das Sein und das Nichts s e t z t und über die Beziehung beider etwas a u s s a g t.

Der Gegensatz von Sein und Nichts ist implizite derjenige von S e i n u n d D e n k e n. Weil Sein und Denken einander entgegengesetzt und miteinander konkret identisch sind, deshalb auch Sein und Nichts. Das erkenntnistheoretische Urverhältnis wirkt in den Anfang der Logik hinein, ja es ist der wahre Interpret dieses Anfangs, wie es auch als solcher in der Logik selbst auftritt. Wie verhalten sich Sein und Denken zueinander? Wenn das Sein, wie es am Anfang der Logik gemeint ist, als der Denkgegenstand schlechthin, als das dem Denken schlechthin Entgegengesetzte verstanden wird, so ist das Denken ohne das Sein, vom Sein schlechthin abgetrennt — das Nichts. Begriffe ohne Anschauung sind leer, sagt Kant, das heißt aber: sie sind nicht einmal Begriffe, denn sie begreifen — nichts. Wird alles, was dem Denken einen Inhalt gibt, ihm genommen, so bleibt auch das Denken selbst nicht mehr übrig; ein Denken, das nichts denkt, ist kein Denken. Also ist das Denken nie ohne das Sein, solange es Denken ist, also ist es dem Sein nicht nur entgegenzusetzen, also ist auch das Sein dem Denken nicht nur entgegengesetzt, vielmehr ist es selbst nie ohne das Denken. Oder: Das Sein, dem Denken nur entgegengesetzt, ist kein Sein mehr, sowenig das Denken ohne das Sein ein Denken ist: Anschauungen ohne Begriffe sind blind, d. h. sie schauen nichts; das Sein ohne den Begriff ist dasselbe, was der Begriff ohne das Sein, es ist selbst — das Nichts. Setzt man das Sein dem Denken schlechthin entgegen, so gehen beide in das Nichts und durch das Nichts hindurch ineinander über.

Das Sein, dem Denken schlechthin entgegengesetzt — dies ist aber die Grundthese des Realismus, der erkennt-

nistheoretisch naive Anfangsstandpunkt des Denkens, mit dem die Logik als dem Unmittelbaren beginnt; dies so gesetzte Sein geht ebenso unmittelbar in das Nichts über, sobald die erkenntnistheoretische Reflexion beginnt, — der Realismus widerlegt sich unmittelbar und geht in den Idealismus über. Der Uebergang vom Sein zum Nichts ist der Uebergang vom Realismus zum Idealismus in abstraktester Form.

Das Sein ist vor allem Setzen eines Bestimmten und wird von jedem bestimmten Setzen voraus-gesetzt; aber als das Voraus-Gesetzte wird es doch auch selbst gesetzt, allem Bestimmten gegenüber wird es als das Bestimmungslose oder Unbestimmte dennoch selbst bestimmt. Wir widersprechen uns, wenn wir von ihm sprechen; wir meinen das Sein, und wir sagen sein Gegenteil, das Nicht-Sein. Aber wir widersprechen uns nicht nur, weil wir etwas anderes sagen als wir meinen, sondern wir können auch das Gemeinte selbst nicht festhalten; wenn wir es festhalten wollen, so müssen wir es von anderem unterscheiden, nur als Unterschiedenes erhält das Sein seinen Sinn, und doch soll es noch gänzlich ununterschieden, es soll das noch Ungedachte sein.

Das Sein soll von nichts unterschieden sein; indem wir dies sagen, sagen wir unmittelbar, daß es sich doch unterscheide, nämlich von dem, was wir „nichts" nennen; wir meinen aber, daß es sich von nichts, also auch nicht von dem „nichts" Genannten unterscheide, da auch dies als Genanntes noch ein Seiendes ist. Wieder stehen Sagen und Meinen im Widerstreite; und wieder liegt der Widerstreit schon im Gemeinten selbst, denn wir gehen über das Sein hinaus, indem wir von ihm verneinen, daß es von etwas unterschieden sei; wir bringen die Negation und mit der Negation das Denken an das Gemeinte heran, von dem wir das Denken doch gerade fernhalten wollen. Wir können es nur fernhalten, indem wir es heranbringen und wieder fort-

nehmen, — indem wir das Sein verneinen, sein Gegenteil denken und dieses Gegenteil wieder aufheben. Das Denken ist selbst das Gegenteil des Seins und muß sich selbst als dies Gegenteil, als Nichts setzen und aufheben, — es muß den Unterschied des Seins und seiner selbst als des Nichts aufheben, um das Sein zu denken [1]). Sein und Nichts können nur miteinander gedacht, d. h. sie können nicht getrennt, nicht einander entgegen-gesetzt werden; vielmehr sie können nur gedacht werden, indem sie einander entgegen-gesetzt und das Entgegensetzen wieder aufgehoben, — indem sie in-eins-gesetzt werden. Sein und Denken, sowie Sein und Nichts sind beide nichts anderes als das, was zugleich gesetzt und nicht gesetzt, gedacht und nicht gedacht wird, sie sind beide nur dieses sich Widersprechende, dieses in sich entzweite Eine, dieses gegensätzlich Selbige. Der Widerspruch in diesem Einen ist der Widerspruch zwischen Realismus und Idealismus, zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen dem *ὄν* und dem *λόγος*, der *οὐσία* und der *ἰδέα*. Dieser Widerspruch ist das Bewegende im Sein und im Denken; das Uebergehen vom Sein zum Nichts ist die unmittelbarste Form dieses Widerspruchs, die erste Bewegung des Denkens.

Das Nichts ist das Problem des Seins, oder es macht das Sein zum Problem; das Problem des Seins ist sein Gesetzt- oder Gedacht-Sein; das Nichts offenbart dies Problem, weil es das Sein voraussetzt, weil es das Sein somit zum Gesetzten macht. Das zeigt sich in der Frage: warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts? In dieser Frage erhebt sich das Denken über das Sein, es macht sich selbst zum Ersten und das Sein zum Zweiten; es hält Sein und Nichts als gegensätzliche Möglichkeiten in seiner Hand, und es erweist sich als die Macht, das

---

1) „Der reine Begriff . . . als der Abgrund des Nichts, worin alles Sein versinkt, muß den unendlichen Schmerz . . . rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment, der höchsten Idee bezeichnen“ (I, 157).

Eine, das Sein, aufzuheben, und das Andere, das Nichts, an seine Stelle zu setzen; es tauscht das Sein gegen das Nichts ein oder läßt das Sein ins Nichts übergehen. Aber die Frage ist nur möglich, weil das Sein in ihr voraus-gesetzt wird: das Sein läßt sich nicht aufheben; noch in der Wendung: warum ist nicht nichts? kehrt es in Gestalt des „Ist" wieder; das an die Stelle des Seins gesetzte Nichts wird selbst zum Sein. Dennoch beweist die Frage die Fraglichkeit des Seins, aus der alles Denken entspringt. Das Denken stellt an das Sein die Frage, und das Sein antwortet: Ich bin, was ich bin, ich bin ich auch noch in meinem Gegenteile, dem Nichts; ich bin die Macht über das Nichts. Die Frage des Denkens entdeckt die Macht des Seins; das Sein enthüllt sich selbst, sein Wesen, seinen Begriff in der Antwort. Das Sein ist nur das Sein, ist nur es selbst, *weil* es diese Antwort gibt, weil es *im Denken* seine Macht offenbart; es *erhält* diese seine Macht erst durch die Frage, die es aufzuheben sucht: es wird es selbst erst durch die Antwort. *Das Denken ist daher selbst die Macht des Seins*, diese Macht ist seine eigene; das Denken ist dem Sein nicht äußerlich, sondern innerlich, nicht transzendent, sondern immanent: in der Antwort erweist sich das Sein selbst als Denken; es wird zum Wesen und Begriffe seiner selbst.

Der Widerspruch zwischen dem Sein und dem Nichts ist implizite der Widerspruch zwischen dem Sein und dem Denken. Das Sein ist nur das Sein, indem es auf die Frage des Denkens antwortet, indem es sich im Nichts erhält, sich als Wesen und Begriff seiner selbst enthüllt. Das Sein ist das Nichts — dies heißt implizite: das Sein ist das *Setzen seiner selbst*. Der Widerspruch zwischen dem Sein und dem Nichts ist der immanente Widerspruch des Seins, sofern es sich selbst setzt. Denn wenn das Sein sich selbst setzt, so setzt es sich als das Gesetzte *außerhalb seiner* als des Setzenden; außerhalb des Seins aber ist nur das Nichts. Das Sein setzt also sich selbst als Nichts,

indem es sich setzt. Der dem Sein immanente Widerspruch expliziert sich, indem sich das Sein negiert, d. h. ins Nichts übergeht. Indem das Sein sich selbst setzt, setzt es zugleich das Gegenteil seiner selbst, es hebt sich auf. Aber auch das Nichts hebt sich auf, wenn es dem Sein entgegengesetzt wird; denn dann wird das Sein durch ein und dasselbe Setzen zugleich gesetzt und nicht-gesetzt [1]). Das Nichts vernichtet sich selbst in diesem Entstehen und stellt dadurch das Sein wieder her. Sein und Nichts sind nur dieses sich setzende Sich-entgegen-Setzen, dieses sich entgegensetzende Sich-Setzen; sie verschwinden im Entstehen und entstehen im Verschwinden: sie sind und sind nicht, — sie werden; das Werden vereint beide und löst den Widerspruch [2]).

Es ist, so kann man auch sagen, die Endlichkeit des Seins, die sich in Widerspruch setzt zu seiner Absolutheit, oder die Absolutheit, die sich in ihm in Widerspruch zu sich selber setzt; es ist die im Sein bloß erscheinende Absolutheit, die deshalb in sich entzweit ist; in der Bewegung, in der das Sein sich aufhebt, in der es ins Nichts übergeht, tritt die Entzweiung in die Erscheinung. Am Anfange ist im Sein alles überhaupt Denkbare zusammengefaßt: das Absolute ist das Sein (wie Schelling gesagt hatte); das Sein ist das Konkreteste, — aber zugleich ist es das Abstrakteste. Dem Sein gehört auch das denkende Ich, — aber dem denkenden Ich gehört ebensosehr auch das Sein an. Die

1) Hierin zeigt sich zugleich als an dem klassischen Beispiele die schöpferische Kraft der Negation, ihre metaphysisch-logische, ihre onto-logische Funktion. Das Nichts ist zugleich formales Nicht oder Nein und seiendes Nein, Sein des Nicht oder Nicht-Sein.

2) Die Dialektik von Sein und Nichts spricht sich in Goethes Zeilen aus: „Denn alles muß in Nichts zerfallen, wenn es im Sein beharren will". — Der Erste nach Plato, der die spekulative Identität von Sein und Nicht-Sein explizite formuliert hat, ist wohl Nicolaus Cusanus: „esse et non esse in eodem absoluto idem ipsum esse necesse est" (De Genesi).

Konkretheit und Allheit des Seins machen seine Absolutheit, die Abstraktheit und Momenthaftigkeit seine Endlichkeit aus. Diese Endlichkeit offenbart sich am Sein dadurch, daß es das Nichts von sich ausschließt, daß es im Nichts einen Gegner hat, der seine Absolutheit einschränkt, — so wie das Nicht-Ich der Wissenschaftslehre (das absolut gesetzte Nein) das Ich ihres ersten Grundsatzes (das absolut gesetzte Ja) einschränkte. Die Absolutheit des Seins aber bewahrheitet und bewährt sich in dem Widerspruche, den diese Einschränkung hervorruft. Das Konkreteste enthält auch noch das Nichts in sich: Alles schließt das Nichts nicht aus, sondern in sich ein; Sein und Nichts sind im Sein identisch, — vielmehr sie sind in einem Dritten identisch, das nicht mehr das dem Nichts entgegengesetzte, sondern ein Sein ist, das in sich das Nichts enthält. Dieses dritte Sein erst ist das *absolute Sein*, das im Anfange nur „gemeint", aber nicht gesetzt, oder das nur abstrakt, aber nicht konkret gedacht war: dieses dritte Sein, die „Wahrheit" des Seins und des Nichts, ist das Werden.

Man sieht: der Gegensatz des *Meinens* und der *Wahrheit* des Gemeinten, mit dem die *Phänomenologie* beginnt, der Gegensatz des an sich seienden und des für sich werdenden Bewußtseins, der ihre Methode durchherrscht, treibt auch in der Logik vorwärts [1]). In ihr bleibt er aber zunächst unbewußt und muß unbewußt oder ungesetzt bleiben; denn die Logik abstrahiert von dem konkreten Inhalte, der in jenen Gegensätzen gedacht wird, beginnt mit dem abstraktesten, der sich denken läßt, und zeigt, daß schon in ihm die Dialektik entspringt. Die bisher zum Zwecke der Erläuterung verwandten Kategorien wie Erscheinung, Absolutheit, Allheit, Endlichkeit, Gegensatz, Negation, Voraussetzung usw. (sowie alle anderen, die man

1) „Das Sein ist einfaches als unmittelbares, deswegen ist es ein nur *Gemeintes* . . ." (V, 37).

zu dem gleichen Zwecke heranzöge) bestimmen sich daher erst im dialektischen Fortschreiten und enthüllen erst nachträglich ihre schon im voraus wirkende Bedeutung: das ist es, was Hegel das „rückwärts gehende Begründen des Anfangs" nennt, das er für identisch mit dem „vorwärts gehenden Weiterbestimmen" erklärt (V, 350). In demselben Sinne ging auch die Phänomenologie gleichzeitig rück- und vorwärts, nur unterschied sie beide Richtungen in jedem Schritte: das beobachtete Bewußtsein ging in ihr vorwärts, das beobachtende rückwärts. Die Logik reflektiert dagegen erst am Ende auf den bis dahin implizite bleibenden Doppelsinn der Bewegung [1]).

Das Verhältnis von Phänomenologie und Logik läßt sich mit dem von Wissenschaftslehre und Naturphilosophie vergleichen. Die Logik vollzieht eine ähnliche Wendung, wie seinerzeit die Naturphilosophie; aber sie vollzieht sie auf höherer Stufe. Die Wissenschaftslehre hatte die Dialektik im Ich entspringen lassen: aus der Gegensätzlichkeit und Identität des im Ich gesetzten Ich und Nicht-Ich; die Naturphilosophie folgerte, daß mit demselben Rechte diese Gegensätzlichkeit und Identität in das Nicht-Ich verlegt, — daß die „Natur" in dialektischer Selbstentwicklung betrachtet werden müsse. So überträgt auch Hegel die phänomenologische Dialektik des erscheinenden und des absoluten Bewußtseins auf das seiner noch unbewußte, auf das reine Sein der Logik [2]).

1) Vgl. III, 113 „. . . das nur, was gesetzt ist an einem Begriffe, gehört in die entwickelnde Betrachtung desselben, zu seinem Inhalte. Die noch nicht an ihm selbst gesetzte Bestimmtheit aber gehört unserer Reflexion, sie betreffe nun die Natur des Begriffs selbst, oder sie sei äußere Vergleichung; eine Bestimmtheit der letzteren Art bemerklich zu machen, kann nur zur Erläuterung oder Vorausandeutung des Ganges dienen, der in der Entwicklung selbst sich darstellen wird".

2) „Das Logische", sagt Hegel am Schlusse der Enzyklopädie, hat „aus den voraussetzenden Urteilen, worin der Begriff nur an

Dieses Sein ist an und für sich Bewußtsein, Geist, wie Schellings Natur an und für sich Ich ist (werdender Geist), nur unmittelbar ist es reines Sein. Der Unterschied zwischen Hegels Logik und Schellings Naturphilosophie aber ist der, daß die Logik das Sein oberhalb des Gegensatzes von Natur und Geist erfaßt als das beiden Zu-Grunde-liegende, als das onto-logische Prius beider, und daß sie es zum Bewußtsein seiner selbst sich entwickeln läßt; die Logik kann sich in dieser Höhe und Abstraktheit bewegen, weil sie sich auf dem Boden des Identitätssystems erhebt. Nachdem Hegel in der Phänomenologie die Wissenschaftslehre oder, allgemeiner gesprochen, die Ichphilosophie in das Identitätssystem hineingearbeitet, nachdem er den absoluten mit dem transzendentalen Idealismus versöhnt hatte, konnte er das Motiv der Naturphilosophie, — das realistische oder ontologische Motiv, — wieder aufnehmen und der Phänomenologie in der Logik ein realistisches oder onto-logisches System gegenüberstellen.

Die Phänomenologie entspricht deshalb innerhalb der Identitätsphilosophie Hegels dem Kantisch-Fichteschen transzendentalen, die Logik (und die Enzyklopädie als Ganzes) dem aus der Naturphilosophie hervorgegangenen absoluten Idealismus. Wenn Hegel später die Phänomenologie als ersten Teil des Gesamtsystems preisgegeben und sie in die Philosophie des Geistes, also in den dritten Teil, aufgenommen hat, so drückt sich darin der von Schelling verkündete und von Hegel übernommene Primat des absoluten über den transzendentalen Idealismus endgültig aus[1]). Aber darüber

---

sich und der Anfang ein Unmittelbares war, hiermit aus der Erscheinung, die es darin an ihm hatte, in sein reines Prinzip zugleich als in sein Element sich erhoben" (Enz.[3] § 574; VII, 2. 468).

1) Bekanntlich hat Hegel schon im Anfange seiner Jenaer Zeit das sogenannte erste System (erstmalig herausgegeben von Ehrenberg und Linke, 1916, jetzt von G. Lasson als Bd. XVIII a

darf nicht vergessen und übersehen werden, daß auch das enzyklopädische System das transzendental- oder reflexionsphilosophische Motiv, d. h. das Motiv der Phänomenologie, sich bewahrt, und daß die Logik nur deshalb „realistisch“ verfahren kann, weil sie allererst das Problem der Ontologie begreift, — weil sie es dialektisch, d. h. eben mit dem Bewußtsein der Doppeldeutigkeit des Onto-logischen als eines zugleich Ontischen und Logischen löst. Auch insofern ist die Logik mit der Naturphilosophie zu vergleichen, als diese letztere von Schelling auf der Grundlage des Fichteschen Transzendental-Idealismus aufgebaut und daher (im Gegensatze zum System von 1801) dialektisch angelegt wurde. Das Recht aber, realistisch (metaphysisch) und dennoch zugleich transzendental-idealistisch (kritisch) zu denken, erobert sich erst die Hegelsche Logik, indem sie den absoluten Idealismus mit dem endlichen dialektisch verknüpft, — den spekulativen Widerspruch methodisch verwertet und systematisch aufhebt [1]).

Die Gliederung der Logik.

Die Logik ist die Genesis des Begriffs, die Geschichte seines Werdens, seines Für-sich-selbst-werdens. Fichte und Schelling hatten den transzendentalen Idealismus als Geschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins verstanden; Hegel überträgt die Idee dieser Geschichte auf seine Logik, indem er sie von ihrer Verknüpfung mit dem

---

der sämtlichen Werke) im Sinne dieses Primats niedergeschrieben. Wenn er dennoch die Phänomenologie als ersten Teil des Systems zunächst veröffentlicht hat, so ist der Grund vielleicht darin zu suchen, daß er den Zeitgenossen die Wiederaufnahme des Prinzips der Wissenschaftslehre recht nachdrücklich machen und sie auf diesem Umwege zu seinem Wissenschaftslehre und Identitätssystem vereinigenden Standpunkte hinführen wollte.

1) Vgl. hierzu die kritische Betrachtung oben 29 ff., besonders 34 ff.

von ihm in der Phänomenologie bearbeiteten Thema des transzendentalen Idealismus befreit und in ein System der Kategorien verwandelt.

Es liegt nicht in der Absicht dieses Werks, die Entstehung der Logik Hegels zu verfolgen, die verschiedenen Phasen ihrer Gestaltung aufzuzeichnen und zu vergleichen; vielmehr soll das Verständnis ihrer leitenden Gedanken vermittelt, der verschüttete Weg zu ihr neu gebahnt werden. Daher muß auch die Frage, wie Hegel dazu gekommen ist, die Kategorien gerade in dieser Gliederung und Reihenfolge, in dieser Bestimmtheit, in dieser sprachlichen Formulierung abzuhandeln, soweit sie eine nur biographische ist, unbeantwortet bleiben; z. T. beantwortet sie sich aus dem in diesem Werke dargestellten Gange, den der deutsche Idealismus bis zu ihr hin genommen hat. Es kann kein Zweifel bestehen, daß die Kritik der reinen Vernunft entscheidend auf Hegels Darstellung der Logik eingewirkt hat, daß insbesondere die Dreiteilung der Kritik in Aesthetik, Analytik und Dialektik die der Logik in Sein, Wesen, Begriff mitbeeinflußt hat. Freilich hat die Kantische Gliederung eine vollständige Sinnänderung erfahren; Raum und Zeit verweist Hegel völlig aus seinem System; die Logik will nicht eine Logik oder Theorie der Erfahrung sein, sondern eine Logik des Denkens; die Kategorien, die sie ihrem Ursprung und Zusammenhange nach deduziert, sind Definitionen des Absoluten, d. h. es sind die Kategorien des philosophischen Denkens selbst; die Logik Hegels ist (wie Croce richtig gesagt hat) Logik der Philosophie, denn sie ist Logik der absoluten Idee.

Dennoch entspricht der erste Teil, die Logik des Seins, in gewissem Sinne der transzendentalen Aesthetik; ihre Kategorien gehören dem der sinnlichen Anschauung hingegebenen Bewußtsein bzw. seinem Gegenstande an; sie sind die Formen, in denen dieses Bewußtsein denkt, man könnte sie Kategorien des sinnlichen Verstandes nennen.

Die Logik des Wesens entspricht der Analytik als der Lehre von den Formen des reinen Verstandes; die Kantischen Kategorien der Relation und Modalität treten in ihr, bereichert um die „Reflexionsbegriffe" der Kritik, sowie um die in den sog. Gesetzen der formalen Logik vorkommenden auf [1]). In der enzyklopädischen Logik sagt Hegel dort, wo er den Uebergang des Seins ins Wesen erörtert: „Die Gedankenlosigkeit der Sinnlichkeit, alles Beschränkte und Endliche für ein Seiendes zu nehmen, geht in die Hartnäckigkeit des Verstandes über, es als ein mit-sich-identisches, sich in sich nicht widersprechendes zu fassen" [2]). Die Logik des Begriffs endlich entspricht der Dialektik als der Lehre von den Formen der Vernunft; sie befaßt die Lehre von Begriff, Urteil und Schluß, d. h. das Kernstück der formalen Logik, ferner die System-Ideen der Objektivität (Mechanismus, Chemismus und Teleologie), zuletzt die Idee schlechthin.

Man hat die drei Teile der Logik (z. T. in Uebereinstimmung mit Angaben von Hegel selbst) dadurch gekennzeichnet, daß man die Seinskategorien dem natürlichen oder naiven, die Wesenskategorien dem wissenschaftlichen, die Begriffskategorien dem philosophischen Bewußtsein zugesprochen hat (Caird); oder dadurch, daß man die Logik des Seins als Logik des Beschreibens oder des natürlichen Realismus, die des Wesens als Logik des Erklärens oder der realistischen Metaphysik, die des Begriffs als Logik des Begreifens oder des Idealismus geschildert hat (Wallace). Solche Um-

1) „Die Identität ist die Grundkategorie des Verstandes" (VII, 1. 18).

2) Enzyklopädie[3] § 113; VI, 228. (Die Sperrung stammt von mir). Vgl. auch V, 17 f. VI, 164. — Den Begriffen Sein und Wesen hatte innerhalb des deutschen Idealismus Schelling wieder zu Ansehen verholfen, er hatte diese von Kant verschmähten Lieblinge der alten Metaphysik sozusagen in Gnaden aufgenommen. Siehe oben Bd. I, 549 f., Bd. II, 120.

schreibungen sind zwar nicht durchaus unrichtig, dringen jedoch nur wenig in den Gehalt und die Tiefe dessen ein, was Hegel bietet; auch treffen sie im Einzelnen nicht zu. Die Logik des Seins behandelt z. B. die Kategorie der Quantität und in ihr die Infinitesimalrechnung, die ganz gewiß nicht im natürlichen, sondern im wissenschaftlichen Bewußtsein entspringt; die Logik des Wesens bringt Kategorien wie Identität und Widerspruch, die ohne Zweifel dem philosophischen Denken angehören; Begriffe wie Mechanismus und Chemismus dagegen, die nicht im philosophischen, sondern im (natur-)wissenschaftlichen Bewußtsein beheimatet sind, stehen im letzten Teile der Logik. Die Kategorien des Seins ferner sind nicht nur solche des natürlichen Denkens, sondern auch (worauf Hegel hinweist) Prinzipien geschichtlich aufgetretener philosophischer Systeme; andererseits sind Kategorien wie Ding und Eigenschaften durchaus dem natürlichen Realismus eigen, werden aber von Hegel dem Wesen zugerechnet; endlich ist der Ausdruck Logik des Idealismus für den dritten Teil wenig geeignet, denn die Ideen des Mechanismus und Chemismus konstituieren den Idealismus nicht als Idealismus, — man müßte denn unter Idealismus dasselbe verstehen, was Hegel unter Begriff, womit jedoch nichts gesagt wäre, was das Verständnis fördern könnte. Ueberhaupt läßt sich die Logik nicht als Logik eines außerhalb ihrer selbst sich betätigenden Denkens auffassen, — so wahr es ist, daß auch in diesem Denken ihre Kategorien vorkommen. Die Logik ist vielmehr die Selbstdarstellung des Absoluten, insofern es Logos ist. Ihre Gliederung läßt sich nur aus dieser ihrer metaphysisch-erkenntnistheoretischen Struktur verstehen.

Sein, Nichts, Werden.

Das Sein ist, logisch betrachtet, ein Ganzes in sich zusammenhängender, sich gegenseitig bestimmender, sich

entwickelnder reiner Begriffe, es ist ein Reich von Kategorien, die sich aus einander erzeugen. Das Beiwort „logisch betrachtet“ könnte den Anschein erwecken, als sei es nur die Art der Betrachtung, durch die das Sein zu einem solchen Reiche werde. Aber dieser Schein trügt; denn sobald vom Sein die Rede ist, sobald das Sein als Sein und als nichts anderes gedacht wird, befinden wir uns im Reiche der Logik. Denn das Sein als Sein und als nichts anderes denken heißt den Begriff des Seins oder das Sein begrifflich-logisch denken, heißt das Sein nicht in der Fülle seiner sinnlichen Inhalte vorstellen, sondern die Einfachheit und Bestimmtheit seines Begriffs festhalten in Abscheidung alles dessen, was unter diesen Begriff fallen mag, alles dessen, was sinnlich seiend genannt werden kann. Das Sein ist so zunächst Kategorie, Aussageform; diese Form ist aber zugleich ihr eigener Inhalt, die Kategorie sagt sich selbst aus. Es ist sinnlos, dem Begriffe des Seins das Sein selbst oder das Sein an sich selbst gegenüberzustellen; damit könnte höchstens das Sein als Fülle seiner sinnlichen Inhalte gemeint sein, aber diese ist gerade nicht gesetzt, von dieser Fülle soll gerade abstrahiert werden; nur das entleerte Sein ist das Sein schlechthin, und nur dieses Sein schlechthin ist „das Sein selbst“ oder „das Sein an sich selbst“; es ist an sich selbst heißt eben, es ist nicht an jener sinnlichen Fülle, sondern diese ist an oder in ihm, es selbst aber ist nur an oder in sich. Der Begriff erfaßt den Inhalt überall an sich, denn er erfaßt ihn als Form, und er erfaßt in der Form nur ihn, nur diesen und keinen anderen Inhalt. Die Logik denkt also das Sein selbst, indem sie seinen Begriff denkt; sie unterscheidet deshalb Sein und Begriff im Sein nicht, denn dieser Unterschied ist im Sein schlechthin nicht gemacht, das Sein selbst macht ihn nicht. Das Sein ist gerade das Sein an sich, weil es diesen Unterschied nicht macht, oder weil sein Begriff nicht in Sein und Begriff des Seins, nicht in Inhalt und Form, nicht in Ansich und Fürsich geschieden

ist. Das Sein ist deshalb der Begriff an sich, d. h. der Begriff, der selbst nichts anderes ist als das Sein, der sich unmittelbar als Sein begreift, ohne zu wissen, daß er es ist, der sich als Sein begreift, — der somit sich nicht begreift. Freilich, wenn von dem Sein gesagt wird, es sei das Sein an sich oder der Begriff an sich, so wird das Sein schon auf sich zurückbezogen, und diese Rückbeziehung ist im Sein noch nicht gedacht. Aber der Ausdruck „an sich", der die Rückbeziehung ausspricht, negiert sie zugleich; was an sich ist, das ist von sich nicht getrennt; gerade dies Nicht-Getrenntsein von sich, gerade das Nicht-auf-sich-sich-beziehen, gerade das Fehlen jeglicher Reflexion macht das Wesen des Seins aus, das eben deshalb als Sein noch nicht „Wesen", von seinem Wesen noch nicht geschieden, sondern mit ihm noch unmittelbar eines ist.

Das Sein ist an sich unreflektiertes, unmittelbares Sein; es ist zugleich Begriff, Kategorie, Form, Denkbestimmung und zwar in ungeschiedener Einheit mit dem Inhalt Sein; es ist deshalb der Begriff an sich. Daß es Begriff ist, weiß das Sein nicht, denn Sich-Wissen ist eine Kategorie, die nur dem voll entwickelten Begriff, dem Begriff des Begriffes zukommt oder dem Begriff, der Begriff ist für sich selbst. Aber andererseits ist doch das Sein dieser selbe Begriff, nur unentwickelt. Denn so leer das Sein auch ist, es ist doch zugleich Alles. Hier tritt der Widerspruch ein in das Sein — dieses Wahrzeichen jeder abstrakten Bestimmtheit, die aus dem All der Bestimmungen losgerissen, vereinsamt, verabsolutiert, verselbstet ist. Das Sein ist das Sein selbst, d. h. es ist nichts anderes als es selbst, es ist insbesondere nicht bezogen auf irgend etwas, weder auf sich, noch auf uns, die wir es denken. Es ist weder sich selbst denkendes (oder setzendes) noch nur von uns gedachtes (oder gesetztes) Sein, Sein nur in unserem Verstande; es ist vielmehr das Sein selbst; aber das Sein ist oder hat kein Selbst, so wenig es ein von ihm getrenntes Wesen ist oder hat. Das Sein selbst

ist daher mehr als es selbst; es ist nicht nur das leere Sein, sondern es ist auch das Selbst des Seins, es ist implizite bezogen auf sich selbst, Wesen und Begriff seiner selbst; der Widerspruch zwischen dem, was es schlechthin, und dem, was es implizite ist, treibt das Sein aus sich heraus. Oder: daß es implizite etwas Anderes ist als bloß es selbst, daß es implizite auf sich bezogen, Wesen und Begriff seiner selbst ist, dies ist der Widerspruch seiner selbst, der sich nur löst, wenn das Sein dieses Andere aus sich herausstellt, wenn sich das in ihm Implizierte expliziert, wenn es sich selbst aus sich selbst zu dem Anderen seiner selbst entwickelt. Insofern das Sein leeres Sein ist, ist es jedoch dieser Widerspruch noch nicht, es impliziert ihn nur, aber er ist in ihm noch nicht „gesetzt", er ist noch nicht in die „Erscheinung" getreten, noch nicht „Wirklichkeit" geworden. Das Sein „entwickelt" sich auch als Sein explizite nicht, denn entwickeln kann sich nur, was als wirklich gesetzt ist; das Sein entwickelt sich nur implizite, d. h. nicht für sich, sondern für uns; nicht das Sein entwickelt sich, sondern der Begriff des Seins, d. h. der als Sein gesetzte, vielmehr der sich als Sein gesetzt wissende Begriff, der Begriff, der sich selbst als Sein begreift; — das Ende der Logik, das am Anfang als Anlage, Keim, Entelechie im Sein gesetzt und nicht gesetzt ist, entwickelt sich zu sich selbst, es vollendet sich in dieser Entwicklung.

Das Sein selbst ist noch nicht der Widerspruch, Sein zugleich und Wesen und Begriff seiner selbst zu sein, sondern es ist lediglich der Widerspruch, es selbst und nicht es selbst, Sein und Nicht-Sein oder Nichts zu sein; dieser Widerspruch ist es unmittelbar. Aber das Sein als Sein widerspricht sich explizite überhaupt nicht, denn es spricht nicht; als Sein setzt es sich nicht, und es setzt sich deshalb auch nicht nicht, d. h. es verneint sich nicht, es setzt sich nicht sich entgegen; es setzt nicht das Nicht-Sein und folglich auch sich nicht als Nicht-Sein. Vielmehr ist es

unmittelbar der Widerspruch, Sein und Nichts zu sein, und dieser nicht gesetzte, sondern s e i e n d e Widerspruch spricht sich in dem Satze aus: das Sein ist das Nichts; dieses Aussprechen ist wiederum nicht die Tat des Seins, denn das Sein ist unmittelbar nicht das Denken seiner selbst: es setzt nicht, es bildet keine „Sätze". Der Satz: das Sein ist das Nichts ist daher explizite kein Satz, keine Setzung; explizite ist vielmehr das „Ist" als das Nichts-S e i n des Seins gesetzt; das Sein ist unmittelbar d a s S e i n d e s N i c h t s, das Nichts-Sein.

Der Satz: das Sein ist das Nichts, sagt daher schon zuviel, er sagt mehr als unmittelbar gemeint ist; denn er verbindet das Sein und das Nicht-Sein durch ein „Ist", das zwischen dem Sein und dem Nicht-Sein steht und ein D r i t t e s ist; aber dieses Dritte ist hier noch nicht entwickelt. Das Dritte ist i m p l i z i t e das Setzen, die Tätigkeit des Logos. Jeder „Satz" ist eine Setzung oder Produkt eines Setzens und enthält als solches implizite a l l e Momente des Logos in oder an sich, die sich in der Logik erst explizieren. Daher läßt sich die D r e i g l i e d e r u n g d e r L o g i k schon am ersten Satze: das Sein ist Nichts, ablesen. Die Logik zerlegt sich in diese drei Bestandteile, indem sie vom Sein zum Wesen und vom Wesen zum Begriff fortschreitet. In diesem Fortschreiten enthüllt sich das Nichts des ersten Satzes als Wesen, und das „Ist" als Tätigkeit des Begreifens. D i e L o g i k i s t d a h e r d i e E x p l i k a t i o n d e s e i n z i g e n S a t z e s: d a s S e i n i s t d a s N i c h t s; sie ist selbst dieser Satz in seiner Entfaltung. Sie setzt jedes Moment als Moment, sie isoliert, verabsolutiert, verselbstet es, um im Fortschreiten alle drei Momente mit einander zu verknüpfen, vielmehr aus sich selbst sich zusammensetzen zu lassen. Jedes Moment wird isoliert, d. h. es wird „für sich", es wird als Begriff gesetzt, — es wird b e g r i f f e n.

Das „Ist" des Satzes: das Sein ist das Nichts entwickelt sich, indem es sich im Fortschreiten begreift; es wird für sich

selbst zur Tätigkeit des Begreifens, es setzt sich als das Setzen jenes Satzes; in jenem Satze selbst aber ist es noch nicht expliziert. Deshalb läßt sich überhaupt kein Satz bilden, der dem Gemeinten explizite entspricht [1]); das versteht sich eigentlich von selbst, denn das absolut Inexplizierte läßt sich nicht aussprechen. Das Sein ist kein Satz. Hegel stimmt also vollständig mit Fichte und Schelling überein, die beide die Unausdenkbarkeit und Unaussprechlichkeit des Absoluten behauptet hatten. Aber er unterscheidet sich dadurch von ihnen, daß er diese Negativität nicht einfach behauptet, sondern daß er sie expliziert; oder dadurch, daß er den Widerspruch, in den jene sich verwickelten, indem sie einerseits das Absolute für unausdenkbar und unaussprechlich erklärten, andrerseits aber alle Energie des Denkens und Sprechens darauf verwandten, das Absolute und aus dem Absoluten das Nicht-Absolute zu erkennen, zur Angel dieses Erkennens und Nicht-Erkennens, zum bewegenden Prinzip seiner docta ignorantia macht.

Am Anfange der Logik bedeutet das „Ist" explizite nichts andres als das Sein, denn nur das Sein ist gesetzt. Zugleich aber ist mit dem Sein sozusagen eine Veränderung vorgegangen, wenn es die Vermittlerrolle zwischen sich und dem Nichts übernimmt und zu dem Dritten wird, das Sein und Nichts verbindet. Welche Veränderung vorgegangen ist, was dieses Dritte, dieses „Ist", eigentlich meint, läßt sich weder aus dem Sein noch aus dem Nichts erkennen; indem das Vermittelnde als „Ist" bezeichnet wird, klingt zwar an, daß es das Sein des Anfangs ist, welches die Vermittlung selbst übernimmt, welches sich selbst mit dem Nichts vermittelt, daß die Vermittlung also eine unmittelbare, eine einfach seiende, eben das Nichts-(oder Nicht-Sein-)Sein des Seins ist; zugleich aber spricht sich aus, daß dieses Nichts-Sein

1) „Das Sein ist einfaches als unmittelbares; deswegen ist es ein nur Gemeintes, und kann man von ihm nicht sagen, was es ist . . ." (V, 37).

nicht mehr nur das Sein an sich des Anfangs, das in sich ruhende Sein, sondern das zum „Ist" abgewandelte ist, — daß das unendliche, unbegrenzte Sein (der In-finitiv!) sich zum „Ist" verendlichen oder begrenzen muß, um in seiner Unmittelbarkeit zum Mittler werden zu können. Das „Ist" ist das übergehende, das werdende Sein; es ist das Setzen in der Form des Nicht-Setzens, das Vermitteln in der Form der Unmittelbarkeit, die Reflexion in der Form des Seins: es ist das Werden.

Daß das vermittelnde „Ist" das Werden ist, dies enthüllt sich erst in der fortschreitenden Reflexion; sie stellt erst den Logos des Satzes: das Sein ist das Nichts, heraus. Dieser Satz ist kein Satz, keine Setzung, kein Setzen, sondern er ist das Sein in der Bewegung: das Werden des Seins zu Nichts. Das Werden ist die erste Synthesis; es löst den Widerspruch zwischen dem Sein und dem Nichts, weil es die Identität und die Gegensätzlichkeit von Sein und Nicht-Sein auf seiende Weise in sich vereint. Das Nichts-Sein des Seins, das das Sein und das Nichts verbindende „Ist", ist in Wahrheit nicht mehr nur das Sein des Anfangs, sondern es ist schon das Werden des Nichts. Die drei Satz-Elemente: das Sein, das Nichts und das Werden vertreten auf der Stufe des Seins, d. h. auf der Stufe der Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit die drei Momente des werdenden „Satzes", der die Logik ist. Sie bilden zusammen eine Dreieinigkeit; jedes Moment für sich ist unselbständig und geht deshalb in das andere über, so wie in dem Satze: das Sein ist das Nichts, das Sein mittelst des „Ist" in das Nichts übergeht, und alle drei Momente zusammen erst das Ganze des Satzes bilden. Insbesondere aber erzeugt das „Ist" oder „Wird"[1]) das Ganze, indem es das Sein und das Nichts in sich vereint.

1) Das „Ist", könnte man sagen, ist das Werden, sprachlich durch das Sein ausgedrückt; „Werden" bezeichnet sprachlich das Sein des Werdens, „Wird" das Werden des Werdens.

Sein, Wesen, Begriff.

So wie das Sein ins Nichts übergeht, so geht der ganze Kreis, der das Sein, das Nichts und das Werden zusammenschließt, über in einen zweiten Kreis, beide verbinden sich zu einem dritten usw. So entfaltet sich aus der Urzelle des leeren Seins das Reich der Kategorien des Seins, das Sein entfaltet sich als Totalität seiner Momente. Diese aber geht ihrerseits in das Wesen als in das Nichts ihrer selbst über. Erst als Wesen tritt das Sein vollständig aus sich heraus und negiert sich in der Totalität seiner Bestimmungen. Das Wesen des Seins ist nicht mehr bloß Nicht-Sein, d. h. sein Gegenteil in der Form des Seins; denn die Formen des Seins werden vom Sein als Totalität umfaßt; es ist vielmehr das Gegenteil dieser Totalität. Im Reiche des Wesens kehren daher die Bestimmungen des Seins wieder, aber in der Form des Wesens oder der Reflexion. Im Wesen expliziert sich der Widerspruch des Seins, beziehungslos zu sein und sich auf sich zu beziehen oder an sich zu sein; das Sein ist an sich nur, insofern es sich von sich trennt, sich sich gegenüberstellt und zu sich zurückkehrt, oder insofern es sich mit sich vermittelt. Als Wesen trennt sich das Sein von sich, es scheidet sich in sich und reflektiert sich in sich. Das Wesen des Seins unterscheidet sich von dem, was in oder am Sein nicht Wesen ist; mit dem Wesen ist daher der Unterschied zwischen Wesen und Nicht-Wesen oder Sein gesetzt. Das Wesen im Gegensatze zum Sein und das Sein im Gegensatze zum Wesen ist Schein; insofern dieser Gegensatz erst durch das Setzen des Wesens entsteht, ist der Schein dem Wesen zugehörig [1]), er ist wesentlicher Schein, der das Wesen erst zum Wesen

---

1) Vgl. Schelling IV, 417: „Das Wesen scheinet in die Form, hinwiederum aber scheinet auch die Form in das Wesen zurück . . .“. V, 249: „Form getrennt von Wesen aber ist nicht reell, ist bloß Schein . . .“. Vgl. auch oben 192.

macht, den das Wesen setzt, indem es sich selbst setzt, — den es daher sich voraus-setzt. Das Sein muß Schein werden, sobald das Wesen aus ihm heraustritt, das Wesen muß das Sein zum Schein herabsetzen; denn das Sein, das Wesen wird, scheidet sich eben damit von sich selbst und setzt sich zum Schein herab.

Der Widerspruch des Seins wird so zum Widerspruche des Wesens: Wesen und Schein zugleich zu sein. Das Wesen setzt den Schein nicht nur sich voraus, sondern es setzt sich selbst in diesem Voraus-Gesetzten. Es setzt im Scheine das Sein voraus, von dem es sich als Wesen trennt, dem es sich entgegen-setzt; aber das Sein selbst ist es, das sich als Wesen von sich als Schein trennt, das als Wesen sich selbst als dem Scheine gegenübertritt; denn das Wesen ist das Wesen des Seins oder das Sein selbst, sofern es das Wesen seiner selbst ist. Im Wesen wird der Widerspruch des Seins, es selbst und sein Gegenteil, das Nichts, zu sein, zum Widerspruche des Wesens, es selbst und Schein zu sein, sich als sich selbst und als sein Gegenteil zu setzen. Denn das Wesen ist das, was nicht nur sich setzt, sondern auch das, dessen Wesen es ist; der Schein ist Schein nur als der eigene Schein des Wesens, denn der Schein geht vom Wesen aus; und das Wesen ist Wesen nur als das eigene Wesen des Scheins, es ist selbst das im Schein Scheinende[1]). Das Sich-Setzen des Wesens ist daher zugleich das In-sich-hinein-scheinen; das Wesen scheint in sich hinein, insofern es sich setzt, es ist sein eigener Schein: das zum Schein herabgesetzte Sein scheint in das Wesen als in sich selbst: es reflektiert sich. Während das Sein des Anfangs in das Nichts übergeht, geht das Sein als Wesen in sich selbst hinein; das Wesen ist das in sich gegangene

1) Das Scheinen ist die Beziehung zwischen Sein und Setzen, Sein und Erkennen; durch diese Beziehung wird das Sein das, was erkannt oder gesehen wird, d. h., wie das lateinische videtur zeigt: das, was scheint.

Sein, in ihm ist das Sein als Sein an oder in sich gesetzt: Insichsein. Im Wesen setzt sich ebensosehr das Sein wie das Nichts; in ihm setzt sich die Identität beider als Identität, der Gegensatz als Gegensatz, der Widerspruch als Widerspruch.

Das Wesen ist ebensosehr wie das gesetzte Sein und das gesetzte Nichts auch das gesetzte „Ist“ oder „Wird“, das Vermittlungsglied zwischen den Gegensätzen. Das Wesen als Setzen ist dem Sein als dem Unmittelbaren gegenüber das Vermittelte; auch sein Vermitteln ist daher nicht mehr das unmittelbare des „Ist“ oder „Wird“, sondern ein Setzen in der Form des Setzens, Reflexion in der Form der Reflexion. Daher treten in ihm die Gegensätze als Gegensätze hervor; sie scheinen ineinander, eines immer zugleich als Wesen und Schein des andern. Im Sein ist der Gegensatz des Wesens, der wesentliche Gegensatz, nämlich der zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung, zwischen Sein und Setzen (oder Denken), noch nicht gesetzt; die Gegensätze des Seins sind selbst seiende, so wie das Vermitteln ein seiendes, ein Werden, ist. Im Wesen negiert sich das Sein seiner Totalität, seiner ganzen Sphäre nach, es entzweit sich in sich selbst; das Wesen ist der gesetzte und unaufgelöste Widerspruch, das Gesetzt-Sein als Entgegengesetzt-Sein. Aber das Wesen als Sich-mit-sich-Vermitteln, als Werden in der Form der Reflexion ist zugleich das Hinausgehen über den Widerspruch, das Ueberwinden des Gegensatzes, das Zurückkehren des Seins zu seiner unmittelbaren Einheit und Einfachheit, das Werden des Begriffs. So wie das Sein, indem es den Umkreis seiner Bestimmungen durchläuft, implizite, das Wesen seiner selbst enthüllt und zuletzt sich als dies Wesen „herausstellt“, indem es sich in Schein und Wesen auseinandersetzt, so kehrt es zugleich, indem es diesen seinen Gegensatz als Totalität entfaltet, zu sich zurück, bis es sich als die Einheit seiner selbst und des entzweiten Wesens, als das sich vermittelnde Unmittelbare, als das sich set-

zende Sein, als den sich aufhebenden Widerspruch: als Begriff begreift.

Im Wesen wird das Sein an sich als Sein an sich gesetzt, d. h. das Sein wird Sein für sich; aber insofern das Wesen das sich dem Sein Entgegensetzende ist, so setzt es sich noch nicht als die Einheit der Gegensätze, sondern ist diese Einheit nur oder wird sie, d. h. es ist noch nicht sich begreifender, sondern bloß gesetzter Begriff: es ist Begriff noch im Gegensatze gegen das Sein und insofern selbst noch Sein an sich. Das Wesen ist das Sein als Gesetztes; es enthüllt das Ansichsein als das Gesetzt-Sein oder das Begriff-Sein; das Sein als gesetztes ist das Sein als gesetzter Begriff (VI, 223; Enzykl. [3] § 112). Im gesetzten Begriff ist zwar das Sein, aber noch nicht der Begriff für sich geworden; das Wesen ist zwar „das An- und Für-sich-sein, aber dasselbe in der Bestimmung des An-sich-seins" (IV, 6) [1]). Insofern das Wesen im Gegensatze zum Sein selbst noch ein Sein ist, der Gegensatz seiner selbst und des Seins in ihm als Gegensatz von Wesen und Schein, von wesentlichem und unwesentlichem Sein, von Ding und Eigenschaften, von an sich-seiender und erscheinender Welt, von Innerem und Aeußerem usw. auftritt, und sich weiterhin in den Kategorien der Wirklichkeit als Gegensatz des Absoluten und seiner Attribute, der Attribute und der Modi, der Notwendigkeit und der Zufälligkeit, der Substanz und der Akzidenzen, der Ursache und der Wirkung bestimmt, — insofern stellt das ganze Reich des Wesens das reflexiv oder antithetisch und deshalb sich entgegen-gesetzte Reich des Seins dar: das Reich des in sich gegangenen oder sich in sich reflektierenden Seins, welches vornehmlich Spinoza und Leibniz in ihren Systemen vor Augen hatten. Innerhalb der

1) Deshalb hat Hegel in der Wissenschaft der Logik die Lehre vom Sein und Wesen zusammengefaßt als objektive Logik und diese der Logik des Begriffs als der subjektiven gegenübergestellt.

Bewegung des Wesens bereichern und vertiefen sich zugleich die Gegensätze; sie suchen ihre Vereinigung, aber sie finden sie nicht. Die höchste Einheit, die sie finden, ist die Wirklichkeit, die alle Kategorien des Seins und des Wesens als Totalität in sich befaßt, aber den Gegensatz zwischen sich und ihrem Begriffe, zwischen sich und dem Denken ihrer selbst, zwischen ihrer Objektivität und ihrer Subjektivität impliziert.

Dieser Gegensatz tritt im Reiche des Begriffs hervor. Hier erst begreift sich das Setzen; es setzt sich als sich selbst auch noch in seinem Entgegensetzen, es setzt sich als das im Sich-Setzen sich sich Entgegensetzende oder als sich selbst in seinem Gegensatze. Wenn im Wesen das Sein in sich geht und sich selbst entgegengesetzt wird, so geht im Begriffe das Wesen selbst in sich: der gesetzte Begriff setzt sich selbst, er wird Begriff für sich selbst; die Reflexion reflektiert sich in sich und hebt eben dadurch ihre Gegensätzlichkeit gegen das Sein — die Gegensätzlichkeit überhaupt — auf. Der Begriff einigt Wesen und Sein, Wesen und Schein und alle anderen sekundären Gegensätze des Wesens; er begreift, daß er sich selbst im Sein gesetzt und sich selbst im Wesen sich selbst entgegengesetzt, — oder daß er im Sein und Wesen sich sich selbst vorausgesetzt hat. Er begreift sich als das, was sich negiert, um in der Negation sich zu erhalten, als das, was durch die Synthesis seiner selbst und seines Gegensatzes (des Seins und des Wesens) selber wird und für sich selber es selbst wird: denn der Begriff ist nur Begriff, indem er es wird; er selbst ist dieses Werden seiner selbst, das kein bloßes Werden, sondern ein Für-sich-Werden ist. Als das für sich Gewordene ist der Begriff reines Selbstbewußtsein; die Logik als Genesis des Begriffs ist daher zugleich Genesis des reinen Selbstbewußtseins.

Von hier aus läßt sich die Gliederung der Logik leicht verstehen. Das Selbstbewußtsein ist schon sprachlich eine

Dreieinheit: das Selbst ist durch die Silbe „bewußt" mit dem Sein in diesem tiefsinnigen Worte verbunden. Die drei Teile der Logik entsprechen genau diesen drei Silben: dem Selbst die Logik des Begriffs, dem Bewußt die des Wesens und dem Sein die des Seins. Aber auch sinngemäß läßt sich die Dreigliederung der Logik aus dem Selbstbewußtsein ablesen: um für sich selbst (oder sich seiner selbst bewußt) zu sein, muß das Selbst erstens sein und zwar es selbst sein, ohne sich seiner bewußt zu sein; es muß also seiner selbst unbewußtes oder unreflektiertes Sein sein. Zweitens muß dieses bloße Sein bewußt werden, es muß sich setzen oder reflektieren: so wird es sich seiner als des Seins bewußt und dadurch Wesen. Das Wesen ist das seiner sich bewußt werdende oder das in Sein und Wesen, in Sein und Wissen (Denken, Erkennen, Setzen) sich entzweiende, das sich gegensätzlich werdende Sein. Drittens endlich muß das Wesen sich seiner selbst als des Seins oder des Seins als seiner selbst bewußt werden, es muß aus der Selbstentzweiung zu sich zurückkehren und sein Sein und sein Wissen einen: so wird es Begriff. Der Begriff ist daher das Sein, das sich seiner selbst als des sich wissenden bewußt wird, er ist das durch die Bewußtheit (die Reflexion) zum Selbst werdende oder das für sich selbst zum Selbst werdende Sein. —

Die drei Teile der Logik verhalten sich zueinander wie die drei Momente der ersten Triade: Sein, Nichts und Werden. Jedes dieser Momente ist zugleich jedes andere und jedes ist das Ganze aller drei Momente, was sprachlich am deutlichsten zum Ausdruck kommt, wenn man sagt: das Sein wird zum Nichts, d. h. zum Nicht-Sein und dieses Werden ist selbst ein Sein, nämlich das Nichts-Sein oder Nicht-Sein-Sein des Seins, — wobei das erste Sein das Sein des Nichts, das zweite das des Werdens, das dritte das des Seins bezeichnet, und alle drei in einem einzigen sprachlichen Ausdruck zusammengefaßt werden. In der Logik des Seins geht jedes Glied in das entgegengesetzte über und vereint

sich mit ihm in einem dritten, wie oben an der Triade Sein, Nichts, Werden gezeigt worden ist; die konkrete Identität und Gegensätzlichkeit der beiden ersten Glieder wird in den Inhalt derselben nicht gesetzt, sie bleibt impliziert oder an sich; ebensowenig ist das dritte Glied inhaltlich oder explizite das Ganze oder das Selbst des ersten, es ist vielmehr, so wie jene nur andere gegeneinander sind, selbst nur ein anderes als sie. In der Logik des Wesens wird die Identität und Gegensätzlichkeit der beiden ersten Glieder gesetzt; sie gehen nicht das eine in das andere über, sondern sie scheinen oder reflektieren sich ineinander, sie fordern und bedingen sich inhaltlich: das Wesentliche ist nicht ohne das Unwesentliche, die Identität nicht ohne den Unterschied, der Grund nicht ohne die Folge, das Ding nicht ohne die Eigenschaften usw. Aber das dritte Glied wird noch nicht als das in den beiden ersten Gliedern sich setzende Ganze, sondern es wird selbst als ein ihnen entgegengesetztes, als ein drittes, als das Verhältnis[1]) der beiden ersten, als gegenseitiges Sich-Fordern und Sich-Bedingen, zuhöchst als die Korrelation der Wechselwirkung gesetzt: das Ganze als Ganzes bleibt Forderung und Bedingung. In der Logik des Begriffs endlich setzt sich das dritte Glied als das Ganze, vielmehr als das Selbst der Gegensätze, es setzt somit jedes Glied als das Ganze, d. h. als sich selbst. Es vereinigt das Sein und das Wesen, die unmittelbare und die vermittelte Beziehung auf sich in dem sich auf sich beziehenden Subjekt, — das Sein selbst und sein Es-selbst-Sein im Sein des Selbsts.

---

1) Die Kategorie des Verhältnisses oder der Relation war die höchste und letzte, zu der die theoretische Wissenschaftslehre in ihrem ersten deduzierenden Teile vordrang (vgl. oben Bd. I, 474). In Uebereinstimmung damit steht, daß Hegel die Sphäre des Wesens überhaupt als die des Widerspruches (in dem die theoretische Wissenschaftslehre endete und befangen blieb) und als die des unendlichen Progresses (der das letzte Wort der Wissenschaftslehre war) kennzeichnet (vgl. Enz.[3] § 242; VI, 412).

Von der Logik des Begriffs aus gesehen (und die ganze Logik will vom Begriff aus gesehen werden, sie ist als ganze Logik des Begriffs) ist daher auch das Sein schon Begriff, und die Bestimmungen des Seins gehen nur deshalb ineinander über und mit sich zusammen, weil sie Begriffsmomente sind, und jedesmal das Ganze einer Triade in jedem ihrer Glieder gesetzt wird. Das Sein ist schon Wesen, denn jede Bestimmung des Seins fordert die gegenteilige und wird von ihr gefordert, und beide treten miteinander ins Verhältnis; und das Sein ist schon Begriff, denn jede seiner Bestimmungen ist das Selbst der anderen oder die andere selbst, jede ist sie selbst und die andere. Ebenso ist aber die Logik des Wesens noch Logik des Seins und schon Logik des Begriffs; auch in ihr sind die sich gegenseitig ergänzenden Glieder noch andere gegeneinander und gehen insofern ineinander und in das dritte Glied über; und sie ergänzen sich andererseits nur und beziehen sich korrelativ aufeinander, weil in jedem Gliede schon das Ganze, der Begriff gesetzt ist. Endlich ist die Logik des Begriffs selbst noch Logik des Seins und Wesens, die Bewegungen der Kategorien dieser Reiche reichen bis in das seine hinein, denn der Begriff ist selbst das Sein und das Wesen; diese treten als Objektivität und Subjektivität in ihm auseinander, gehen ineinander über, fordern und ergänzen sich und durchdringen sich schließlich in der Idee. Das Sein, so läßt sich daher auch sagen, ist unmittelbar Wesen und Begriff; das Wesen vermittelt Sein und Begriff; der Begriff begreift Sein und Wesen in sich als sich selbst.

Was aber von Sein, Nichts und Werden, von Sein, Wesen und Begriff überhaupt gilt, das gilt von jeder Triade und jedem Momente jeder Triade. Jede Triade ist das Ganze der Logik und ebenso jedes Moment; dieses das Ganze-Sein ist aber ebensosehr ein das Ganze-Nicht-Sein und ein das Ganze-Werden; es ist eben-

soselır ein Sich-zum Ganzen-ergänzen und ein Sich-im Ganzen-begreifen. Jedes Moment ist und ist-nicht jedes andere Moment und wird zu jedem anderen; jedes ergänzt sich zu jedem, jedes begreift jedes in sich. Und was soeben in der Form des Seins, des Wesens und des Begriffs ausgesprochen wurde, das kann ebenso in jeder andern Form ausgesprochen werden. Die Glieder oder Momente sind ebenso da, sie sind endlich und unendlich, für anderes und für sich, Eines und Vieles, sie scheinen ineinander, sind Wesenheiten, sie erscheinen, sind wirklich usw. usw. Hegels Logik bestätigt so das *σύμπνοια πάντα*, das *ἓν διαφέρον ἐν ἑαυτῷ*, die *κρᾶσις δι' ὅλου*, die *συμπλοκή*, *κοινωνία* und *κίνησις ἰδεῶν*; sie beschränkt sich aber nicht auf die allgemeine Behauptung eines solchen Panmonismus, sondern sie deduziert ihn. Die Triadenform wird bei Hegel nicht zum Schema, wie sie es bei Schelling im Bruno und in den Ferneren Darstellungen war, sondern sie ist unendlich sich differenzierende, überall lebendige Methode. Der ,,Begriff" als Idee, d. h. auf seiner höchsten Stufe, ist Leben, Erkennen, Wollen, Tätigkeit; die höchste Stufe ist aber nicht nur der Schluß, sondern zugleich der Schlüssel des Ganzen, denn die Logik ist die Selbstentwicklung ihres Resultats. Alles ist in Allem, das Wesen scheint ins Sein, und der Begriff setzt in Sein und Wesen sich selbst; in jedem Schritte schreitet das Ganze aller Momente, der Logos; jedes Moment spiegelt an seinem Teile, von seinem point de vue aus, wie Leibnizens Monade, das Universum aller Denkbestimmungen: jedes Moment ist das implizierte, sich explizierende Selbstbewußtsein. Die Selbstbewegung ist das Werden des Wissens von sich, das Sich-seiner-selbst-bewußt-werden des Seins. Das anfängliche Nicht-Sein-Sein des Seins klärt sich zum Wissen des sich als Selbst wissenden Seins. —

Die Selbstbewegung oder Selbstgliederung des Ganzen läßt sich als das Resultat zweier zu einer einzigen sich ergänzenden Bewegungen verstehen: derjenigen des Seins oder des Werdens

und derjenigen des Wesens oder des Sich-Entgegensetzens, die man auch als die Bewegung von Moment zu Moment, von Teil zu Teil und als die Bewegung vom Ganzen zu den Teilen unterscheiden kann, und die sich zur dritten Bewegung von den Teilen zum Ganzen oder zur Selbstentwicklung des Ganzen zusammenschließen. Geht man vom Ganzen aus, so zerlegt oder zer-setzt es sich zunächst in die Teile Sein, Wesen und Begriff; jeder Teil ist wieder das Ganze und zersetzt sich daher von neuem in Teile, die dem Sein, dem Wesen und dem Begriffe entsprechen usw. So sagt Hegel selbst, das Wesen entspreche der Quantität innerhalb des ganzen Seins, dem Nichts innerhalb der ersten Seinstriade; so ist das Maß die quantitative Qualität, die Wirklichkeit das erscheinende Wesen, die Idee die objektive Subjektivität. Man gelangt so vom Ganzen zu den Teilen schreitend, wie nach Kant der intuitive Verstand es tut, zu letzten Teilen, die sich im Gegensatze zu Größe-Teilen, nicht mehr zerteilen lassen, zu Begriffs-Atomen oder besser Begriffs-Monaden, von denen jede das ganze System, den Begriff, „repräsentiert", teils explizite, teils implizite, die daher in sich selbst lebendig und schöpferisch sind. Geht man von den Teilen aus, so reihen sie sich in linearer Kontinuation aneinander, indem das erste Moment zu einem System von drei Momenten anwächst, wodurch sich sein Begriff expliziert; das Ganze dieser drei Momente geht nun nicht unmittelbar in das Ganze der nächsten drei Momente über, sondern es wird, indem sich die in ihm aufgehobenen beiden ersten von neuem an ihm, dem Ganzen, gegenübertreten, in sich selbst zer-setzt und so zum ersten Moment der nächsten Triade, in dem die zersetzten Momente sich wieder zusammensetzen. So doppelt sich das Werden nach den Momenten Sein und Nichts im Entstehen und Vergehen, die sich widersprechen und sich in einem Sein, zu dessen Wesen und Begriff es gehört, zu entstehen und zu vergehen, nämlich dem Dasein, wieder vereinen.

Diese beiden Bewegungsrichtungen lassen sich jedoch nur abstracte für sich betrachten, sie konkretisieren und durchdringen sich in der Gesamtbewegung. Denn schon das erste Moment der ersten Triade ist das Ganze und entwickelt sich als Ganzes zum Ganzen, d. h. zu sich selbst, indem es fortschreitet. Das Sich-Zerteilen und das Uebergehen, das Sich-Dirimieren oder Sich-Diszernieren und das Sich-Kontinuieren werden in dem Sich-Evolvieren oder Sich-Explizieren eine einzige Bewegung. Indem das dritte Moment das Ganze oder das Selbst der beiden ersten ist und sie mit sich zum System einer Triade zusammenschließt, geht mit dem Uebergange des dritten Moments in das erste der neuen Triade zugleich das System der ersten in das System der zweiten Triade über. Je weiter die Bewegung fortschreitet, um so komplexer werden die Systeme, um so mehr schließen sich die Systeme zu Systemen von Systemen zusammen, um so tiefer und einschneidender werden diejenigen Kreislinien, die nicht nur kleinere Ganzheiten innerhalb der größeren, sondern größere und größte (Sein, Wesen, Begriff) gegen einander abgrenzen, wobei an der Kreisgrenze nicht nur die jeweilig letzten Bestimmungen kleinster Triaden in die jeweilig ersten der nächstfolgenden kleinsten, sondern die einen oder mehrere Kreise zusammenschließenden Ganzheit- oder Gebietkategorien ineinander übergehen. So geht z. B. an der Grenze der Qualität und Quantität zunächst die „Beziehung der Repulsion und Attraktion" in die „reine Quantität", ferner aber auch das „Fürsichsein" in die „Quantität" im engeren Sinne, endlich die Qualität in die Quantität im weiteren Sinne über; oder an der Grenze von Wesen und Begriff geht zunächst die „Wechselwirkung" in den „allgemeinen Begriff", ferner das „absolute Verhältnis" in den „Begriff" im engeren Sinne, weiterhin die „Wirklichkeit" in die „Subjektivität" und endlich das Wesen in den Begriff im weiteren Sinne über. Implizite geht aber z. B. auch das Sein im weiteren Sinne schon ins Wesen über, in-

dem es als Sein im engern Sinne ins Dasein, oder auch schon indem es als Sein im engsten Sinne ins Nichts übergeht; so ist alles Fortgehen im Reiche des Seins zugleich ein Ueber- oder Zurückgehen ins Reich des Wesens und Begriffs, alles Fortgehen in der Qualität (also auch schon das vom Sein im engsten Sinne ins Nichts, vom Sein im engeren Sinne ins Dasein, das vom „Dasein als solchen" in die „Endlichkeit" usw. usw.) ein Uebergehen in die Quantität und ins Maß.

Das Umschlossensein aller Einzelschritte in der Gesamtbewegung, das ideell gleichzeitige Fortschreiten der Moment- und der Gebietkategorien verleiht der Entwicklung den teleologischen Charakter, der sie zur Entwicklung macht. Die Kategorien gehen daher nicht nur ineinander über und auseinander hervor, sie setzen sich nicht nur voraus und entgegen, sondern sie streben dem Endziele zu oder in ihnen strebt die „absolute Idee" zu sich selber hin, sie verwirklicht sich selbst, — sie wird zu dem, was sie in Wahrheit ist. Jede Bewegung aber ist wiederum vielfach teleologisch bestimmt; denn in jeder Kategorie wirkt nicht nur der Trieb, sich zur nächsten, sondern auch der, sich zu der ihr eigenes Gebiet umspannenden, sowie zu der nächsthöheren und allen ferneren Gebietkategorien zu erweitern; z. B. drängt jede Kategorie der Endlichkeit dahin, die Totalität der dieses Gebiet umfassenden Kategorie zu erfüllen, ferner Unendlichkeit, Fürsichsein, Quantität, Maß, Wesen zu werden usw. Das Ganze der Logik ist in jedem Momente, in jeder Bewegung vorausgesetzt, und das Einzelne läßt sich daher ohne den Ueberblick über das Ganze nicht nur nicht verstehen, sondern es ist auch dieses Einzelne nicht ohne Bezug auf den Gesamtzusammenhang, der in ihm eine jeweilig einzelne Gestalt annimmt. Die Richtung von vorn nach hinten, vom Anfang zum Ende wird durch die Richtung von hinten nach vorn, vom Ganzen zum Einzelnen beständig bestimmt, — wenn man überhaupt von „Richtungen" sprechen will,

was nur in einem das Wesen der Methode nicht adäquat ausdrückenden Bilde geschehen kann [1]).

Denn die Methode ist die Sache selbst, der Weg ist das Ziel und die Wahrheit, die nicht im Raum und nicht in der Zeit ist, und deren Bewegung sich daher durch räumlich-zeitliche Gleichnisse nicht schildern läßt. Die Methode ist keine Schablone, die dem Inhalt nur aufgepreßt würde, sondern sie ist der sich bewegende Inhalt selbst; daher wandelt sie sich auch mit und in dem Inhalt. Das Fortschreiten ist nirgends dasselbe, sondern es ist überall bestimmt durch das, was fortschreitet. Das ergibt sich schon äußerlich daraus, daß die Zahl der zu vereinigenden Kategorien und Triaden fortwährend wächst, so daß es ein anderes ist, ob in der Logik des Seins das erste Glied der ersten Triade in das zweite, oder etwa das letzte Glied der letzten Triade in das erste der Logik des Wesens übergeht; die Stelle, an der eine Kategorie entsteht, ihr point de vue, ist durch das ganze System bestimmt, sie ist absolut „einmalig“ und „individuell“; daher ist auch die Bewegung, die zu ihr hin- und von ihr weiterführt, absolut einmalig und rein formell überhaupt nicht erschöpfend zu kennzeichnen. Zwar ist es überall der Begriff, der sich bewegt, aber er bewegt sich nur, indem er sich scheidet und wieder scheidet, und diese Scheidungen unterscheiden seine Bewegungen. Wenn der als Sein gesetzte Begriff übergeht in den als Nichts gesetzten, so ist dieses Uebergehen durch die Bestimmtheit beider mit-bestimmt, es ist die durch die Individualität des Seins differenzierte Selbst-Bewegung des Begriffs; deshalb sagt Hegel: das Sein selbst geht über. Alles Fortschreiten in einem Gebiete wird durch seine eigene

---

1) Deshalb kann man auch von einer Ein-Dimensionalität der Entwicklung bei Hegel (J. Cohn, Theorie der Dialektik, 1923, 42) eigentlich nicht reden. Ueberall ist Alles in Allem und verbindet sich Alles mit Allem.

und die das Gebiet beherrschenden weiteren Gebietkategorien individualisiert.

Betrachtet man Hegels Logik in dem Geiste, in dem sie gedacht ist und verstanden sein will, so wird man nicht leugnen können, daß niemals Größeres versucht worden ist. Man muß gestehen, daß Hegel die tiefsten metaphysischen Intuitionen und Intentionen des europäischen Denkens in seiner Logik zu einem Bau ohne Gleichen zusammengefügt hat; das Kostbarste der griechischen Philosophie ist in ihr mit dem Erbgute der Descartes, Spinoza und Leibniz zu einem Ganzen verbunden, das durch die Idee des transzendentalen Idealismus innerlich beseelt und erleuchtet wird; was Kant, was Fichte, was Schelling erkannt haben, hat hier ein neues, aus sich selbst strömendes Leben gefunden; nichts ist verloren, aber nichts auch bloß übernommen, sondern alles durch einen genialen Geist verjüngt und vollendet.

Die Wirklichkeit.

Die Gliederung der Logik zeigt ihren Gedankengang im Allgemeinen an; ihn im Einzelnen zu interpretieren, ist heute eine berechtigte und notwendige Forderung, die sich jedoch im Rahmen des vorliegenden Buches nicht erfüllen läßt. Statt dessen soll im folgenden an einem ausgewählten Kapitel die Methode der Logik verdeutlicht werden [1]).

Das Wesen ist das in sich hineinscheinende oder sich in sich reflektierende Sein; es zersetzt sich in Wesen und Schein, indem es sich sich selbst voraus- und entgegen-setzt. Als

---

1) Dabei tritt die Schwierigkeit ein, daß die nicht interpretierten Kategorien aller früheren Kapitel der Logik mit herangezogen werden müssen; diese Schwierigkeit läßt sich nicht umgehen: um sie zu mildern, ist es notwendig, das unmittelbar vorangehende Kapitel wenigstens in den Hauptzügen zu schildern; im übrigen muß auf das für jede Interpretation unentbehrliche Studium der Logik selbst verwiesen werden, zu dem hier nur probeweise ein Hilfsmittel an die Hand gegeben werden soll.

das sich selbst Vorausgesetzte ist es das Wesen im engeren Sinne, „die Reflexion in ihm selbst"; als das sich selbst Entgegengesetzte scheint es nicht in sich, sondern in das Anderssein und wird sich reflektierendes Dasein, Erscheinung, die sich ebenfalls in sich zersetzt: die erscheinende Welt tritt der an sich seienden gegenüber und mit ihr ins Verhältnis, in dem sich beide vereinigen. Diese Vereinigung bleibt jedoch als selbst zur Erscheinung gehöriges oder als „wesentliches Verhältnis" unvollkommen; erst im „absoluten Verhältnisse" durchdringen sich die Gegensätze des Voraus- und des Entgegen-gesetzten, des sich in sich und des sich in sein Anderes reflektierenden Wesens vollkommen: an diesem Punkte geht das Wesen in den Begriff über. Das Werden oder die Selbst-Entwicklung des absoluten Verhältnisses ist die Wirklichkeit[1]). Im Gebiete der „Erscheinung" (wie es sich in der „Wissenschaft der Logik" darstellt, — die enzyklopädische Logik weicht in ihrer 2. und 3. Auflage hierin etwas ab) findet der Leser der Phänomenologie des Geistes die unter den Titeln „die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung", sowie „Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt" abgehandelten und oben 397 ff. dargestellten Themata, losgelöst von ihrem phänomenologischen Hintergrunde, als reine Selbstbewegung der dort vorkommenden Begriffe wieder. Während in der Phänomenologie aber aus dem Verhältnisse von Kraft und Aeußerung,

---

1) III. Abschnitt der Logik des Wesens, die sich im Ganzen folgendermaßen gliedert:

I. Abschnitt: Das Wesen als Reflexion in ihm selbst. Erstes Kapitel: Der Schein; zweites Kapitel: Die Wesenheiten oder Reflexions-Bestimmungen; drittes Kapitel: Der Grund. II. Abschnitt: Die Erscheinung. Erstes Kapitel: Die Existenz; zweites Kapitel: Die Erscheinung; drittes Kapitel: Das wesentliche Verhältnis. III. Abschnitt: Die Wirklichkeit. Erstes Kapitel: Das Absolute; zweites Kapitel: Die Wirklichkeit; drittes Kapitel: Das absolute Verhältnis (das gesperrt gedruckte Kapitel wird im Texte näher besprochen werden).

Innerem und Aeußerem das Selbstbewußtsein in Gestalt der praktischen Vernunft entspringt, geht in der Logik das „wesentliche Verhältnis“ in das Gebiet der Wirklichkeit, und zwar zunächst in eine Kategorie über, die „das Absolute“ genannt wird [1]).

Das Absolute wird hier als ein Moment des Logos verstanden; das kann verwunderlich, ja bedenklich erscheinen, da das Absolute doch kein Moment, sondern das Ganze aller Momente der Logik, ja das Ganze des Systems selbst, bzw. sein Gegenstand ist. Indessen ist das als Kategorie vorkommende Absolute oder die Kategorie des Absoluten eben nicht dieses Ganze. Jede Kategorie sagt an ihrer Stelle, an ihrem Teile das Ganze aus; aber wie das Ganze selbst, insofern es als Ganzes gedacht wird, durch eben diese Bestimmtheit des Gedankens eine bestimmte Stelle im Ganzen einnimmt, so auch das Absolute. Wie das Sein nicht nur das Sein, sondern zugleich das Wesen, das Wesen nicht nur das Wesen, sondern zugleich der Begriff ist (wird, sich reflektiert, sich begreift), so „ist“ auch das Ganze nicht nur das Ganze, sondern zugleich das Innere, das Absolute, der Begriff, und ebenso das Absolute nicht nur es selbst, sondern zugleich absolutes Verhältnis usw. Daher läßt sich das Ganze der Kategorien ebensosehr durch das Verhältnis des Ganzen zum Teil oder des Absoluten zum Attribut oder Modus, wie durch das absolute Verhältnis oder weiterhin durch die Formen des Begriffs bestimmen. Was dieses „Bestimmen“ näher bedeutet, lehrt die Entwicklung der Kategorien, der Gang der Logik. Die Auszeichnung, die eine Kategorie vor der anderen erfährt, gebührt ihr nur kraft der Stelle, an der sie steht, kraft des Reichtums, den sie in sich expliziert versammelt; jede spätere Kategorie ist in diesem Sinne vor jeder früheren ausgezeichnet. Die reichste ist

1) Auch die Phänomenologie deutet an, daß im Uebergange von Bewußtsein zum Selbstbewußtsein der Begriff des Absoluten entspringt; vgl. oben S. 402 f.

die letzte, sie umfaßt und interpretiert alle anderen; sie allein ist daher berechtigt, das letzte, das umfassendste Wort über das All der Kategorien zu sprechen: danach ist dieses All nicht nur ein All, denn „die Form der Allheit faßt das Einzelne zunächst nur äußerlich in die Allgemeinheit zusammen, und umgekehrt erhält sie das Einzelne noch als ein unmittelbar für sich bestehendes in der Allgemeinheit" (V, 149 f.), es ist auch nicht nur ein Ganzes, denn dessen Verhältnis zu den Teilen geht in das der Kraft zu ihrer Aeußerung über, und ebensowenig ist es nur das Absolute, denn dieses bedarf einer Auslegung, hat sich das Attribut gegenüber, mit dem es sich nur im Modus zu vereinigen vermag, gehört überhaupt zum Gebiete der Wirklichkeit, — das Ganze, das All, das Absolute bestimmt sich vielmehr letzthin als absolute Idee. Das Absolute ist diese Idee, gesetzt als Wirklichkeit, und näher als die erste Stufe derselben.

Die Wirklichkeit als Synthesis von Wesen und Erscheinung entspricht innerhalb des Wesens dem Begriff. Der Begriff ist die Einheit der Gegensätze, die sich als Einheit, oder die sich selbst in dem Gesetzten und Entgegengesetzten als deren Selbst begreift; im Gebiete des Wesens ist der Begriff erst im Werden. Als Wirklichkeit gesetzt ist er noch nicht Begriff, noch nicht dieses sich begreifende Selbst, sondern das Verhältnis der Gegensätze; und zwar das Werden des absoluten Verhältnisses, in dem die Gegensätze nicht mehr bloß als Inneres und Aeußeres sich gegenseitig in sich reflektieren (wie im wesentlichen Verhältnisse, der dritten Stufe der Erscheinung), sondern als Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung und zuletzt als wechselweise aufeinander wirkende Substanzen ihre Gegensätzlichkeit selbst setzen und aufheben und damit in die Einheit übergehen, die sich als Begriff begreift.

Das absolute Verhältnis setzt den Begriff des Absoluten voraus; dieser Begriff entspricht innerhalb des Gesamt-

gebietes „Wirklichkeit“ dem Sein oder dem Unmittelbaren, Abstrakten, Allgemeinen, dem Begriff an sich. Das Absolute vereint die Gegensätze des Inneren und Aeußeren unmittelbar in sich, es ist ihre Einheit; aber diese Einheit setzt sich selbst noch nicht in ihm. Das Verhältnis beider ist als wesentliches Verhältnis, als bloßes Reflexions-Verhältnis aufgehoben; aber die Seiten des Verhältnisses heben im Absoluten sich noch nicht selbst gegenseitig auf und setzen noch nicht ihre Identität, sondern sie sind schlechthin aufgehoben; ihre Aufgehobenheit ist Aufgehoben-sein, die „negative Einheit, die sie zusammenknüpft, ist der einfache, inhaltslose Punkt“ (IV, 180). Daher hebt die Reflexion sich, als Absolutes gesetzt, noch nicht selbst auf, sondern tritt an dem Absoluten, an ihrem eigenen Aufgehoben-sein, wieder hervor, als äußerliche Reflexion. Das Absolute muß diese äußerliche Bewegung in sich hereinnehmen, es muß sie in sich selbst verwirklichen; es muß die äußerlich an ihm gesetzten, vielmehr aus ihm herausgesetzten Unterschiede in sich zurücknehmen oder durch Negation seiner Unmittelbarkeit, seiner Absolutheit sich in sich reflektieren, — es muß das werden, was das Wesen im Ganzen der Logik ist; es muß sich als Absolutes setzen und sich sich entgegensetzen: so zersetzt es sich als Wirklichkeit [1]) in Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit. Aus dieser Selbst-Zersetzung, dieser „negativen Rückkehr in sich“ (ebda. 185) stellt es sich im absoluten Verhältnis, welches das unmittelbar gesetzte Absolute und seine Reflexion vereinigt, und innerhalb des Gesamtgebietes „Wirklichkeit“ dem Begriff entspricht, wieder her.

Das Absolute [2]).

Das Absolute ist das Aufgehoben-sein, das Negiertsein des Gegensatzes von Innerem und Aeußerem; es ist

1) III. Abschnitt, zweites Kapitel; IV, 190 ff.

2) III. Abschnitt, erstes Kapitel; ebenda 185 ff.

das Innere, das selbst das Aeußere, das Aeußere, das selbst das Innere ist, — aber dieses „Selbst", dieses Dritte zu den Gegensätzen ist als Absolutes schlechthin gesetzt, verselbständigt, einfaches Sein geworden und zwar im Gegensatze zum noch wesenlosen, reflexionslosen Sein: Wirklich-Sein, Wirklichkeit. Das Absolute ist das Dritte, — nicht nur zum Inneren und Aeußeren, sondern zu allen im Wesen bis dahin aufgetretenen Gegensätzen, insbesondere zu den Gebietkategorien „Wesen als Reflexion in ihm selbst" und „Erscheinung"; es ist das Dritte also zum Voraus- und Entgegengesetzten, aber nicht so, daß es sich selbst als dieses Dritte und zugleich als Voraus- und Entgegengesetztes setzt, sondern so, daß es an sich als dasjenige gesetzt wird, in dem der Gegensatz verschwunden ist, als das durch die Gegensätze hindurch-, zur Gegensatzlosigkeit über-, mithin in das Sein zurück-gegangene Wesen. Mit der Gegensätzlichkeit von Wesen und Schein, Wesen und Erscheinung ist auch der von Wesen und Sein im Absoluten untergegangen; damit haben sich alle Gegensätze überhaupt in ihm aufgehoben; es ist das absolut Gegensatzlose, Uebergegensätzliche, — dasselbe, was schon das Sein des Anfangs war, aber nun „gesetzt". Das Absolute ist daher absolut unbestimmt. „Die einfache gediegene Identität des Absoluten ist unbestimmt, oder in ihr hat sich vielmehr alle Bestimmtheit des Wesens und der Existenz, oder des Seins überhaupt sowohl als der Reflexion aufgelöst. Insofern fällt das Bestimmen dessen, was das Absolute sei, negativ aus, und das Absolute selbst erscheint nur als die Negation aller Prädikate und als das Leere" (IV, 185). Das Absolute ist — das Absolute Schellings[1]); es ist das

---

1) Vgl. z. B. Schelling V, 250: „Es ist klar genug, daß der letzte Grund und die Möglichkeit aller wahrhaft absoluten Erkenntnis darin ruhen muß, daß . . . dasselbe, was dem Verstand als bloße Möglichkeit ohne Wirklichkeit . . . erscheint, eben dieses auch die Wirklichkeit . . .

inhaltlose Absolute der historisch so inhaltreichen „negativen Theologie"; es ist, wie das absolut gesetzte Sein, so auch das absolut gesetzte Nichts, das durch die Erscheinung hindurch zu sich zurückgekehrte Wesen; es ist das Absolute, über das Fichte und Schelling in ihrem philosophischen Briefwechsel sich vergeblich gestritten hatten [1]); der absolute Grund und der absolute „Abgrund" (ebda. 188), von dem Schelling schon in seiner Naturphilosophie gesprochen hatte [2]). Hier in Hegels Logik wird ihm seine Stelle angewiesen im System der Kategorien: es ist ein unvollkommenes Absolutes, oder es ist nur das Absolute, aber noch nicht der Begriff, noch nicht die absolute Idee.

Seine Unvollkommenheit zeigt sich darin, daß es sich selbst nicht festzuhalten vermag, daß es sich widerspricht. Es ist es selbst nur durch die Gegensätze, die in ihm aufgehoben sind, und die als Gegensätze äußerer Reflexion an ihm daher verbleiben, durch die das Absolute, wie das Innere durch ein Aeußeres, hindurchscheint. Die Gegensätze legen das Absolute aus; ohne diese Auslegung wäre es nicht es selbst; es selbst legt sich daher in ihnen aus, indem es sie aufhebt, oder es legt sich in ihnen negativ aus. Diese Auslegung muß an ihm hervortreten, sie muß in ihm existent, sie muß wirklich werden. Nur sofern das Absolute sich selbst auslegt, ist es Wirklichkeit; es legt sich aus, indem es die ihm äußerliche Reflexion an sich selbst setzt oder sich durch sie bestimmt; so wird es „das Absolute in einer Bestimmtheit" (ebda. 189) oder Attribut. Das Attribut ist dem Absoluten gegenüber unwesentlich oder negativ, denn aller Inhalt des Attributs ist das Absolute, und die Bestimmtheit des Attributs ist, wie jede Bestimmtheit, im Absoluten aufgehoben oder negiert. Dieses Aufheben muß

sei: dies ist die Idee aller Ideen und aus diesem Grunde die des Absoluten selbst".

1) Siehe oben 129 ff., besonders 138 f.

2) Vgl. oben 29; siehe auch 191 ff.

gesetzt, muß ins Absolute selbst gesetzt werden; oder die Reflexion, die das Attribut am Absoluten hat hervortreten lassen, muß es ebenso wieder ins Absolute zurückversetzen. Das Absolute vollendet die Auslegung seiner selbst erst in dieser Rückkehr zu sich; es setzt das Attribut als sich selbst, — vielmehr es setzt es noch nicht als sich selbst, denn es ist das noch unvollkommene, das sich nur auslegende, nicht aber sich begreifende Absolute, — es ist noch nicht Begriff, noch nicht Selbst; es begreift die Reflexion daher noch nicht als seine eigene, sich selbst noch nicht als das sich in sich reflektierende. Daher setzt es das Attribut in sich oder kehrt zu sich zurück nur, indem es das im Attribut gesetzte Negative wiederum negiert oder als ein ihm Aeußeres setzt, das in ihm verschwindet, das ein „an sich selbst Nichtiges, ein äußerlicher Schein oder bloße Art und Weise zu sein" ist (ebda. 191): als Modus.

Nicht ohne sachlichen Grund verwendet Hegel für die Auslegung des Absoluten die Termini Spinozas, dessen Ethik in der Tat das Absolute dogmatisch, d. h. eben nicht „logisch", in der Kategorie des Absoluten, erfaßt, so wie, seinem Beispiele folgend, Schelling. In der Fähigkeit, die großen Systeme der Vergangenheit logisch zu durchdringen und dadurch zugleich zu kritisieren (dies ist die einzige Art von Kritik der Systeme, die Hegel zuläßt), bewährt sich die Logik als Logik der Philosophie [1]). Bei Spinoza (und ebenso bei Schelling) verschafft sich das Absolute nur dadurch seine Wirklichkeit, daß es sich zugleich als Endliches, als modus, setzt und aufhebt, — ohne daß es selbst dies sein Setzen und Aufheben als seine eigene Tätigkeit weiß, ohne daß es mithin sein Setzen und Aufheben selbst setzt und aufhebt. Spinoza verwickelt sich daher in den Widerspruch, einerseits zu behaupten, daß alles aus der Substanz mit

1) So deutet Hegel auch an, daß die Kategorie der Wirklichkeit (als Gebietkategorie des III. Abschnitts des Wesens) die Grundkategorie der Aristotelischen Metaphysik, die ἐνέργεια, sei (VI, 284).

Notwendigkeit folgt, und andererseits, daß die Modi aus einander folgen, daß ihre „Wesenheit" ihre „Existenz" nicht einschließt, daß ihre Existenz somit, verglichen mit derjenigen der Substanz, eine zufällige ist. Er sucht sich zu helfen, indem er für diese Zufälligkeit das Erkennen des endlichen Verstandes verantwortlich macht, — aber dieser ist selbst ein Modus und somit selbst schon als ein Zufälliges gesetzt. Spinoza kann nicht begreifen, wie die Existenz des Zufälligen damit vereinbar ist, daß alles, was existiert, eins ist mit der Substanz; er kann die im modus gesetzte Entzweiung von Wesen und Existenz oder von Möglichkeit und Wirklichkeit nicht begreifen. Leibniz verlegt die Reflexion in die Modi, die dadurch Monaden werden; aber die Monaden bleiben ebenfalls bloß an sich bestimmte (geschaffene, prädestinierte) Existenzen, das Absolute bestimmt sich nicht selbst in ihnen. Auch nach Leibniz ist letzthin die Schranke der endlichen Monaden ein Zufälliges und unvereinbar mit der absoluten Schrankenlosigkeit oder Notwendigkeit der absoluten Monade, in der Möglichkeit und Wirklichkeit eines sind; anstatt die Reflexion zum Begriffe zu erheben, hilft Leibniz sich mit theologischen Vorstellungen.

Die Wirklichkeit im engeren Sinne[1]).

Die Logik muß dazu fortschreiten, die Auslegung des Absoluten als dessen Reflexion in sich hervortreten zu lassen oder die Rückkehr, die das Absolute durch Attribut und Modus zu sich selbst hin vollzieht, an ihm zu setzen. Der Modus bestimmt sich als die an sich seiende Einheit: in diesem Sich-bestimmen wird er zur Modalität des Absoluten; sein einfaches Wirklich-Sein wird Gesetzt-Sein, Wesen, Wirklichkeit. Das Wesen ist das Sein, das sich in sich reflektiert, indem es sich voraus- und dem Voraus-

1) Zweites Kapitel (IV, 199 ff.).

gesetzten sich entgegen-setzt; die Wirklichkeit als Wesen setzt die Möglichkeit voraus und setzt sich der Möglichkeit als Wirklichkeit entgegen. Indem beide sich ineinander reflektieren, entsteht die Zufälligkeit und die Notwendigkeit: in der Zufälligkeit tritt der Widerspruch ihres Gegensatzes hervor, in der Notwendigkeit hebt er sich auf. Was sowohl möglich wie wirklich ist, kann entweder ein Zufälliges, oder es kann ein Notwendiges sein; Zufälligkeit und Notwendigkeit sind sich entgegengesetzt; die der Zufälligkeit entgegengesetzte Notwendigkeit ist eine relative, auf die Zufälligkeit als ihr Gegenteil bezogene, in ihr als dem Anderen sich reflektierende. Zufälligkeit und relative Notwendigkeit verhalten sich wie Schein und Wesen; sie widersprechen sich und heben sich auf in der absoluten Notwendigkeit oder der Reflexion des Absoluten in sich selbst. Die Bewegung dieser Reflexion ist die Aufhebung dieser Gegensätze, die Aufhebung ihrer eigenen Voraussetzung. Die absolute Notwendigkeit muß die Zufälligkeit und die relative Notwendigkeit sich voraussetzen, um sie aufheben und so sich selbst setzen zu können; jenes „Muß" drückt selbst die absolute Notwendigkeit aus, und dieses „Können" die Möglichkeit, welche die Wirklichkeit der absoluten Reflexion voraussetzt. Die absolute Notwendigkeit setzt, indem sie sich selbst setzt, ihre eigene (absolute) Möglichkeit und ihre eigene (absolute) Wirklichkeit als ihre Momente.

Die ganze Bewegung der Wirklichkeit zerlegt sich daher A) in die Bewegung, aus der die Zufälligkeit, B) in diejenige, aus der die relative und C) in diejenige, aus der die absolute Notwendigkeit resultiert; in A treten die Modalitätsformen als formelle auf, in B als reale und in C als absolute. Wie im ganzen Abschnitt „Wirklichkeit" der erste Abschnitt der Logik des Wesens in synthetischer Form wiederkehrt, wie „das Absolute" dem ersten Kapitel des ersten Abschnitts, dem „Schein", entspricht, der durch die Erscheinung hin-

durch zu sich zurückgekehrte Schein ist, wie ferner das ganze Kapitel „Wirklichkeit" der Antithesis der ersten (thetischen) Stufe, d. h. den „Wesenheiten oder Reflexionsbestimmungen" entspricht, so entsprechen innerhalb seiner die formellen Modalitätsformen der Identität, die realen dem Unterschied und die absoluten dem Widerspruch und seiner Auflösung. In den Modalitätsformen reflektieren sich die Wesenheiten, so daß jede an sich selbst wieder die Bewegung von der Identität durch den Unterschied zum Widerspruch durchläuft und sich daher selbst aufhebt; jede Form reflektiert sich so in sich selbst und in die andere, d. h. jede geht in ihre andere über und in diesem Uebergehen mit sich selbst zusammen.

Wirklichkeit, Möglichkeit und Zufälligkeit, bzw. Notwendigkeit verhalten sich weiter zueinander wie die drei Hauptgebiete der Logik: wie Sein, Wesen und Begriff oder Unmittelbarkeit, Gesetztsein und sich mit sich vermittelnde Unmittelbarkeit, wobei die Doppelheit der synthetischen Kategorie verrät, daß die Stufe des Begriffs noch nicht erreicht ist: im Gegensatz von Zufälligkeit und Notwendigkeit erhält sich der Gegensatz des Wesens, die wesentliche Entzweitheit von Schein und Wesen oder Wesen und Sein. Dieser Gegensatz treibt die Selbstbewegung des Begriffs, die sich hier als Selbstauslegung des Absoluten darstellt, aus der dem Wesen entsprechenden Antithesis des ganzen Gebiets der Wirklichkeit, d. h. aus der Reflexion des Absoluten, heraus und führt zur Synthesis, in der die gegensätzlichen Momente sich im „absoluten Verhältnis" durchdringen. Diese Erklärungen sollen das Verständnis der folgenden Interpretation erleichtern; für sich genommen klingen sie ziemlich schematisch und formelhaft, näher betrachtet erweisen sie sich jedoch als außerordentlich lebendig und fruchtbar für die Erkenntnis.

A) Zufälligkeit oder formelle Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit.

1. „Die Wirklichkeit ist formell, insofern sie als erste Wirklichkeit nur unmittelbare, unreflektierte Wirklichkeit, somit nur in dieser Formbestimmung, aber nicht als Totalität der Form ist. Sie ist so weiter nichts als ein Sein oder Existenz überhaupt. Aber weil sie wesentlich nicht bloße unmittelbare Existenz, sondern als Formeinheit des Ansichseins oder der Innerlichkeit und der Aeußerlichkeit ist, so enthält sie unmittelbar das Ansichsein oder die Möglichkeit. Was wirklich ist, ist möglich“ (IV, 202). Die Wirklichkeit ist formell, d. h. sie ist „bloß“ Wirklichkeit oder bloße Form der Wirklichkeit, insofern sie a) entgegengesetzt wird dem wirklichen Inhalt, b) der Totalität alles Wirklichen überhaupt. Der wirkliche Inhalt ist bestimmte oder reale Wirklichkeit, die Totalität ist alle oder absolute Wirklichkeit. Die reale Wirklichkeit ist nicht „bloß“ Wirklichkeit, sondern sie ist als bestimmte auch die Möglichkeit einer anders bestimmten: die Wirklichkeit als Inhalt enthält nicht nur die Form Wirklichkeit, sondern auch die Form Möglichkeit. Ebenso ist die absolute Wirklichkeit nicht „bloß“ Wirklichkeit, sondern erfüllte; sie ist aber nicht bloß der Inhalt, der die Formen enthält, sondern zugleich die Form, welche die anderen Formen der Wirklichkeit in sich selbst trägt. Die Wirklichkeit als formelle ist unmittelbar gesetzt, d. h. die in ihr mit ihr gesetzten Formen sind noch nicht als gesetzte in ihr gesetzt, sie sind noch nicht aus ihr entwickelt, sie ist daher noch nicht die Totalitäts-Form Wirklichkeit, sondern das von dieser Totalität abstrahierte, deshalb bloß formelle Moment Wirklichkeit, das als diese unentwickelte, deshalb unreflektierte Form nichts anderes ist als das Moment des bloßen Seins oder innerhalb des Wesens das Moment der Existenz. Aber dies

allein kann die Wirklichkeit auch als formelle nicht sein, sonst wäre sie eben nichts als Sein oder Existenz; sie ist zugleich dies Moment, wie es sich bisher entwickelt hat. Die Existenz hat sich in „Erscheinung" und in das „wesentliche Verhältnis" verwandelt, in welch letzterem das Wesen und die Erscheinung sich auf der Stufe der Erscheinung vereinigt haben, indem sie zuletzt als Inneres und Aeußeres sich gegenübertraten: deren Einheit ist die Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist daher nicht bloße Existenz, bloße Erscheinung, bloße Aeußerlichkeit, sondern zugleich Innerlichkeit, Wesen, Reflexion, Gesetzsein oder Ansichsein; aber dieses Wesen ist an ihr Moment ihrer selbst und als ihr Moment nicht mehr bloß Innerlichkeit, sondern Möglichkeit. Die Wirklichkeit ist somit widersprüchlich: sie ist sie selbst (Tautologie!), aber sie ist zugleich Möglichkeit (Heterologie!). Die Möglichkeit ist die in sich reflektierte, negierte Wirklichkeit, das als Reflexionsmoment gesetzte Wirklichkeits-Moment. Der Beweis dafür, daß diese, an der Tautologie gemessen widersprüchliche, Heterologie gilt, liegt in dem Satze: Was wirklich ist, ist möglich.

Man kann einwerfen: was wirklich ist, d. h. das Wirkliche, muß allerdings auch ein Mögliches sein, aber damit ist noch nicht erwiesen, daß die Wirklichkeit zugleich auch Möglichkeit, — daß die eine Form auch die andere Form „ist". Indessen ist dies doch erwiesen; denn das Wirkliche ist ein Mögliches nicht, weil es ein bestimmter Inhalt ist, nicht auf Grund seiner Bestimmtheit oder Inhaltlichkeit, — jedes Wirkliche ist ja zugleich ein Mögliches, — vielmehr ist es das Moment der Wirklichkeit, welches dazu zwingt, vom Wirklichen die Möglichkeit zu behaupten; das Wirkliche ist auf Grund seiner Wirklichkeit, seiner Form ein Mögliches (dies liegt in dem Satze: jedes Wirkliche ist ein Mögliches); mit der Wirklichkeit ist also die Möglichkeit gesetzt,

oder die Möglichkeit ist in der Wirklichkeit m i t - gesetzt: die Wirklichkeit „enthält" die Möglichkeit.

Dieses „Enthält" des Hegelschen Textes birgt das logische Problem der Wirklichkeit in sich; wie ein räumliches Ding ein anderes in sich enthält, ist leicht begreiflich, sofern man sich mit der V o r s t e l l u n g dieses Enthaltenseins begnügt; aber hier, im Gebiete der logischen Formen, versagt die Vorstellung. Die Wirklichkeit ist kein räumliches Ding, das die Möglichkeit in sich enthält; was heißt dieses „Enthalten" logisch genommen? Wie kann eine Form die andere in sich enthalten? Die Lösung dieses Problems ist die dialektische Bewegung von einer Form zur anderen. Logisch kann das Enthaltensein, oder das logische Enthaltensein kann nur gedacht werden, wenn von der Wirklichkeit gesagt werden kann, daß sie ihrem B e g r i f f e nach zugleich Möglichkeit sei. Der Begriff der Wirklichkeit ist aber als Begriff von dem der Möglichkeit geschieden, der eine ist n i c h t , was der andere ist, — wie können sie logisch zusammengebracht werden? Der „Begriff" ist auf dieser Stufe Wesen und deshalb zugleich Schein; er ist das, w a s er begreift: die Wirklichkeit, und zugleich das B e g r e i f e n d e dieses Begriffenen, das, wohinein das Begriffene „scheint", worin es sich spiegelt oder reflektiert. Dieses Spiegelbild der Wirklichkeit, dies ihr Wesen oder ihre Reflexion-in-sich ist die Möglichkeit. Nur der Charakter des Begriffs, Reflexion (und das heißt zuletzt Subjektivität, Selbstbewußtsein) zu sein, kann erklären, wie in einem Begriffe ein anderer „enthalten" ist: nur die der bloß tautologischen Identität widersprechende dialektische Heterologie (die Antithesis) kann die I d e n t i t ä t des Begriffs wahren und dennoch in dem Begriffe ein U n t e r s c h i e d e n e s denken. Die Wirklichkeit ist zugleich Möglichkeit, weil sie s i c h in der Möglichkeit reflektiert, d. h. weil sie sich als Möglichkeit s i c h s e l b s t entgegensetzt; weil sie sie selbst oder mit sich identisch bleibt, o b w o h l sie zugleich das Entgegengesetzte ihrer selbst ist.

Die Wirklichkeit kann nur dann die Möglichkeit in sich enthalten, d. h. logisch mit ihr zusammen als ein einziger, identischer Begriff gedacht werden, wenn sie zugleich das Gegenteil ihrer selbst ist, denn was w i r k l i c h ist, ist eben d e s h a l b n i c h t „bloß" möglich: die Möglichkeit ist das Positive der negierten Wirklichkeit. Möglichkeit und Wirklichkeit sind dialektische Gegensätze.

Das Ausgeführte läßt sich auch so wenden: Von der Wirklichkeit wird logisch, d. h. es wird von ihrem Begriffe, oder es wird begrifflich von ihr geredet. Wie verhält sich aber der B e g r i f f der Wirklichkeit zur W i r k l i c h k e i t s e l b s t? Beide sind eins und dasselbe! Denn von der Wirklichkeit s e l b s t wird logisch geredet, d. h. aber von ihr, insofern sie s e l b s t Moment, Begriff ist. Aber dies Einssein mit ihrem Begriffe ist auf der Stufe des Wesens noch nicht „gesetzt", — der Begriff als solcher ist hier überhaupt noch nicht entwickelt; vielmehr ist der Begriff dem Wesen entgegengesetzt wie das Voraus-gesetzte dem Gesetzten. Gesetzt ist die Wirklichkeit, sie ist der „Inhalt" ihres Begriffs; voraus-gesetzt ist die Begrifflichkeit dieses Inhalts, aber nicht a l s Begrifflichkeit, sondern als W e s e n t l i c h k e i t. Das W e s e n der Wirklichkeit soll gedacht werden; „wesentlich" aber, heißt es im Texte, ist die Wirklichkeit „Formeinheit der Innerlichkeit und Aeußerlichkeit", — Formeinheit, d. h. sie ist nicht bloß sie selbst, als das durch ihre Form Gesetzte: die Wirklichkeit als Aeußerlichkeit, sondern sie ist zugleich, die Begrifflichkeit, das Gesetztsein oder Ansichsein dieses Gesetzten: die Möglichkeit. Die Wirklichkeit setzt die Möglichkeit v o r a u s, die Möglichkeit ist die Wirklichkeit als das Voraus-gesetzte ihrer selbst; das Vorausgesetzte ist „an" ihr, ist ihr eigenes Ansichsein. Die Möglichkeit ist also der auf dieser Stufe gedachte B e g r i f f der Wirklichkeit, weshalb Möglichkeit und Wirklichkeit zusammen erst die „Formeinheit" ergeben, die in der Dualität „Begriff oder Form d e r Wirklichkeit" gedacht

wird. Der Genitiv „der“, der Form und Inhalt, Begriff und Begriffenes, Innerlichkeit und Aeußerlichkeit, Wesen und Sein verknüpft, wird von der nicht-dialektischen Logik harmlos ausgesprochen, als enthielte er kein Problem, z. B. wenn Kant von der Möglichkeit „der“ Erfahrung oder von den Bedingungen „der“ möglichen Erfahrung, oder wenn man überhaupt vom Begriffe „einer“ Sache redet. In Wahrheit stellt dieser Genitiv das schwerste und härteste Problem: das Problem des Einsseins von Form und Inhalt, von Denken und Sein, von Wesen und Erscheinung, von Subjektivität und Objektivität, — d a s dialektische Problem schlechthin. „Begriff der Wirklichkeit“, — in diesem Sinngefüge sind Begriff und Wirklichkeit in einem solchen Verhältnis, daß sie zusammen ein Ganzes ausmachen, den Wirklichkeitsbegriff, daß dieses Ganze, Identische aber aus zwei unselbständigen Momenten besteht: dem des Begriffs überhaupt, dem genus, und der Wirklichkeit als der das genus spezifizierenden Differenz. Die Einheit beider als B e g r i f f bleibt auf der Stufe des Wesens noch impliziert; das Wesen ist diese Einheit, aber noch nicht als die des Allgemeinen und Besonderen im Begriffe, sondern als die des Ansichseins und Seins, der Innerlichkeit und Aeußerlichkeit, und in der Wirklichkeit als die der Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Wirklichkeit als bloß begriffliche, als bloß wesentliche, als bloß formelle gesetzt, das ist eben die Möglichkeit. Deshalb fragt Kant, um die wirkliche Erfahrung zu b e g r e i f e n , nach ihrer M ö g l i c h k e i t; deshalb setzt Leibniz, um die wirkliche Welt zu b e g r e i f e n , m ö g l i c h e Welten voraus usw.

2. „Diese Möglichkeit ist die in sich reflektierte Wirklichkeit. Aber dies selbst erste R e f l e k t i e r t s e i n ist ebenfalls das formelle und hiemit überhaupt nur die B e s t i m m u n g d e r I d e n t i t ä t m i t s i c h oder des Ansichseins überhaupt“ (ebda.)[1]. Diese Sätze bedürfen keiner

---

1) Mit diesem Absatze beginnt die Erörterung der Möglichkeit.

weiteren Interpretation. „Identität mit sich", — das ist eben die bloße Begrifflichkeit, bloße Wesentlichkeit. Hegel geht hier von der Stufe der Wirklichkeit zurück auf die des Wesens (d. h. auf die des ersten Abschnitts der Logik des Wesens); insofern nämlich die Möglichkeit von der Wirklichkeit losgerissen, „bloß" begrifflich, „bloß" formell genommen wird, wird sie ihrer Konkretheit beraubt und abstrakt gesetzt; als abstraktes Moment ist sie die Identität, d. h. die erste der „Wesenheiten" (erster Abschnitt, zweites Kapitel).

„Weil aber die Bestimmung hier Totalität der Form ist, ist dieses Ansichsein bestimmt als Aufgehobenes oder als wesentlich nur in Beziehung auf die Wirklichkeit, als das Negative von dieser, gesetzt als Negatives. Die Möglichkeit enthält daher die zwei Momente: erstlich das positive, daß es ein Reflektiertsein in sich selbst ist; aber indem es in der absoluten Form herabgesetzt ist zu einem Momente, so gilt das Reflektiertsein-in-sich nicht mehr als Wesen, sondern hat zweitens die negative Bedeutung, daß die Möglichkeit ein Mangelhaftes ist, auf ein Anderes, die Wirklichkeit, hinweist und an dieser sich ergänzt" (ebda.). An der Möglichkeit werden nun wiederum zwei Seiten oder Momente unterschieden; erstens ist sie positiv, was sie ist: „sie selbst" (Tautologie!); sie ist Reflektiertsein, aber nicht bloßes Reflektiertsein, sondern „der" Wirklichkeit; insofern ist sie nichts Positives, sondern das Negative „der" Wirklichkeit. Oder: sie ist kein Selbständiges, sondern Moment der „absoluten Form", nämlich „an" der Wirklichkeit, sofern diese die Möglichkeit in sich „enthält". Die Möglichkeit ist als „absolute Form" nicht mehr bloß „sie selbst", sondern zugleich das Ganze ihrer selbst und der Wirklichkeit, sie „ergänzt" sich daher „an" der Wirklichkeit (Heterologie). Ein Ganzes können zwei Formen aber nur

Hegel geht in A, B und C jedesmal 1. die Wirklichkeit, 2. die Möglichkeit und 3. die Notwendigkeit durch.

auf dialektische Weise sein, nämlich so, daß die eine die negierte oder aufgehobene andere ist. Jedes andere Verhältnis der Formen — etwa Korrelation — wäre noch nicht logisch begriffen, sondern bloß bildlich vorgestellt, bloß angeschaut: es gilt aber das Anschauen ins Denken aufzunehmen, an die Stelle des Bildes den Begriff zu setzen. Freilich hier im Wesen ist der Begriff noch inexpliziert, die Anschauung noch nicht absolut gedacht, das Unmittelbare noch nicht absolut vermittelt. Deshalb ist das Wesen in gewissem Sinne selbst noch Bild: der Begriff ist in ihm „bloß" angeschaut oder „bloß" gemeint, aber noch nicht „gesetzt". Das Wesen überhaupt ist so der noch „bildhafte" Begriff; in ihm ist das wahre Verhältnis von Begriff und Gemeintem selbst noch erst „bloß" gemeint, „bloß" an sich, — es ist sich noch nicht seiner selbst absolut bewußt, noch nicht absolutes Selbstbewußtsein seiner selbst, noch nicht „für sich" geworden. (Man bedenke immer, daß Hegels Logik absoluter transzendentaler Idealismus ist; der Weg vom Sein durch das Wesen zum Begriff ist derselbe Weg, den das endlich-unendliche Ich geht, um für sich zu werden, was es am Anfang an sich ist.)

An sich oder für uns, d. h. absolut begriffen, ist die Möglichkeit im negativen Sinne die negierte Wirklichkeit; aber „für sich", oder „wesentlich" begriffen, ist sie das „Herabgesetzte", der Schein „der" Wirklichkeit, der auf die Wirklichkeit „hinweist" oder sich an ihr „ergänzt"; sie „gilt" deshalb nicht mehr als Wesen, denn ihr Wesen, ihr Positives ist die Wirklichkeit. Die Möglichkeit im positiven Sinne dagegen ist „sie selbst", und als solche ist sie das Wesen der Wirklichkeit und diese nur das Aeußerliche, der Schein. Weil aber das Wesen selbst der Schein, der Schein selbst das Wesen „ist", weil beide „begrifflich" (d. h. in der absoluten Idee) konkret identisch sind, oder „bildlich" (d. h. im „Wesen") eines ins andere „scheint", sich am andern „ergänzt", sind auch formelle Wirklich-

keit und formelle Möglichkeit spekulativ identisch oder ergänzen einander.

In den vier nächsten Absätzen des Abschnitts 2 von A zeigt sich, daß die im Gegensatze zur formellen Wirklichkeit gedachte formelle Möglichkeit das Gegenteil ihrer selbst ist: Unmöglichkeit; im letzten Absatz kehrt als das Positive dieses Gegenteils die Wirklichkeit wieder. Und zwar zeigt sich das „Umschlagen" der Möglichkeit in Wirklichkeit zunächst in den ersten beiden Absätzen an der Möglichkeit im positiven, in den folgenden beiden an der im negativen Sinne. Die positive Möglichkeit ist Identität mit sich, Wesentlichkeit. Das positiv Mögliche im Sinne der Identität ist das, was sich nicht widerspricht; daher ist „alles möglich, was sich nicht widerspricht" (ebda. 203): das Mögliche schlechthin ist das Sich-nicht-Widersprechende (so wird es bei allen Rationalisten, insbesondere bei Leibniz, definiert). Aber dies ist ein völlig Leeres, das reflektierte Nichts, und deshalb das sich absolut Widersprechende: das Unmögliche. Wenn nur das möglich wäre, was sich nicht widerspricht, so wäre nichts möglich, sondern alles unmöglich und zwar formell unmöglich, denn die formelle oder abstrakte Identität widerspricht sich selbst. Alles, was mit sich abstrakt identisch ist — und wäre es die abstrakte Identität selbst — ist es selbst nur im Vergleiche mit Anderem, mit Unterschiedenem; im Vergleiche aber wird es selbst zum Unterschiedenen; in der Identität ist immer Unterschiedenheit mit-gesetzt. Unterschieden ist etwas nur im Ver-gleiche mit Anderem, daher ist es von dem Anderen nicht nur unterschieden, sondern ihm auch gleich: und ebenso ist das Gleiche weil es ein Gleiches ist, ein Verschiedenes; wäre es nicht vom anderen verschieden, so wäre es ihm nicht gleich, sondern mit ihm identisch. Das Gleiche ist also als Gleiches ein Ungleiches, d. h. es ist das Gegenteil seiner selbst: die „gleichgültige Verschiedenheit" geht in die Entgegensetzung über, „die Entgegensetzung aber ist der Widerspruch" (ebda.).

Man kann das von Hegel Gemeinte auch so ausdrücken: die abstrakte Identität kommt jedem zu, sie hebt daher jeden Unterschied auf; jedes ist denkbar, wenn Denkbarkeit nichts ist als bloße Tautologie, und daher ist jedes formell möglich, wenn formelle Möglichkeit nichts ist als diese Denkbarkeit. Dann ist aber auch das Unmögliche möglich. Wendet man ein, daß hier unter dem Unmöglichen nur das real und nicht das formell Unmögliche verstanden wird, und daß durch diese Unterscheidung der Widerspruch vermeidbar wird, so hat man nicht scharf genug gedacht. Wird jeder Unterschied aufgehoben, insofern jedes ein abstrakt Identisches ist, so wird auch der zwischen dem formell Unmöglichen und dem formell Möglichen aufgehoben: jedes ist jedes. Sucht man aber dem Widerspruche zu entfliehen, indem man sagt: jedes ist jedes nur in Hinsicht auf seine Identität mit sich, dagegen von anderem verschieden in Hinsicht auf seine nur ihm zukommende Eigentümlichkeit, so fordert man, daß Identität und Verschiedenheit in jedem vereinigt gedacht werden und zwar in Hinsicht auf beide Momente: denn identisch mit sich ist etwas nur, insofern es etwas Eigentümliches ist, und eigentümlich ist etwas nur, insofern es mit sich identisch, ein Eigenes, ein Selbstiges ist. Mit-sich-Identisch-sein und Von-anderem-Verschieden-sein ist eins und dasselbe; im Momente der Identität mit sich (der Sichselbstgleichheit) ist das Moment der Unterschiedenheit von anderem „enthalten". Macht man hiergegen geltend, daß allerdings beide Male dasselbe Ganze gesehen werde, aber eben in verschiedenen Hinsichten, so entsteht das Problem von neuem: wie kann dasselbe Ganze verschiedene Hinsichten zulassen? Flüchtet man endlich, um sich zu retten, in das sehende Subjekt oder Bewußtsein und sagt: dies sieht jetzt hierhin und jetzt dorthin, so bleibt die Frage übrig: wie kann das hier- und dorthinsehende Subjekt dennoch dasselbe sein? Dasselbe aber muß es sein, um auch nur das Hier vom Dort unterscheiden

zu können! Es ist also dasselbe Subjekt dennoch auch ein unterschiedenes oder sich unterscheidendes; und hier ist man am Ende. Denn diese Verschiedenheit in der Identität läßt sich nur noch aus der Selbstheit verstehen; ein Zurückgehen auf ein weiteres, hinsehendes Subjekt führte zu keinem neuen Resultate mehr. In der Tat ist die Selbstheit der Schlüssel zur Dialektik, sie denkt die Denkinhalte, indem sie jeden verselbstet. Denken ist Verselbsten, ist das Sich-selbst-setzen des Begriffs, des Logos in seinen Inhalten. —

Das formell Mögliche ist ein Unmögliches, weil es ein Formelles ist, d. h. solange die Möglichkeit bloß als sie selbst, getrennt von der Wirklichkeit, festgehalten wird: sie läßt sich so nicht festhalten, denn sie ist nicht bloß sie selbst, bloß identisch mit sich, sondern zugleich Moment der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit macht sie erst zu dem, was sie selbst ist; die Möglichkeit bezieht sich selbst auf die Wirklichkeit, sie ist nur sie selbst in dieser Bezogenheit: insofern aber ist sie negative Möglichkeit. Als positive war die Möglichkeit das Wesen „der" Wirklichkeit, als negative ist sie der Schein „am" Wesen. Das Wesen scheint oder reflektiert sich in sich selbst; war die positive Möglichkeit als Wesen der Wirklichkeit ein Reflektiert-sein, so reflektiert sich in der negativen Möglichkeit das Wesen als In-sich-reflektiert sein; „das Mögliche", heißt es daher in dem ersten der beiden Absätze, die Hegel der Explikation der negativen Möglichkeit widmet, „ist das reflektierte In-sich-reflektiertsein" (ebda.). Das sich auf das Wirkliche als sein eigenes Wesen beziehende Mögliche ist deshalb nicht „an" sich, sondern „an" dem Wirklichen: die negative Möglichkeit fordert die Wirklichkeit zu ihrer Ergänzung; sie ist daher als bloß negative nicht, was sie sein soll, denn sie soll nicht „an sich", — sie soll nicht bloße Möglichkeit sein. Ohne dieses Sollen, ohne die Beziehung auf ihr Anderes ist sie nicht sie selbst, und doch ist sie nur „an sich" sie selbst,

d. h. sie widerspricht sich selbst und ist Unmöglichkeit.

Hegel erläutert dies weiter folgendermaßen: die negative Möglichkeit ist die aufgehobene positive; die positive war bloße oder formelle Identität, die negative ist daher Verschiedenheit oder Anderssein. Bezog sich nämlich das positiv Mögliche nur auf sich selbst, so bezieht sich das negativ Mögliche auf ein anderes und (weil die Verschiedenheit in die Entgegensetzung übergeht) auf das andere, das entgegengesetzte Mögliche. Hieß es zuerst: A ist möglich, insofern es mit sich identisch ist, so heißt es jetzt: A ist möglich, insofern Non-A auch möglich ist. Oder: der Satz „A ist möglicherweise B" gilt nur, wenn zugleich der Satz „A ist möglicherweise non-B" gilt; beide Sätze fordern einander und können — obwohl kontradiktorisch entgegengesetzt — nur zusammen wahr sein. Sie fordern einander, weil jeder die Wirklichkeit des als möglich Gesetzten zu seiner Ergänzung fordert. Ist A „wirklich" B, so ist der zweite Satz ungültig: das „Möglicherweise" springt in sein Gegenteil um und umgekehrt. Die Wirklichkeit hebt daher den Widerspruch der formellen, negativen Möglichkeit auf, weil sie diese selbst aufhebt und an ihre Stelle wieder die positive Möglichkeit setzt, jetzt aber nicht mehr als die der Wirklichkeit entgegengesetzte leere Nur-Möglichkeit, die sich selbst negierte, sondern als die mit der unmittelbaren ersten Wirklichkeit eins gewordene: in diesem resultierenden Sinne ist nur das Wirkliche möglich.

3. „Diese Wirklichkeit ist nicht die erste, sondern die reflektierte, gesetzt als Einheit ihrer selbst und der Möglichkeit" (ebda. 204). Möglichkeit und Wirklichkeit sind beide eines geworden, sie sind „in unmittelbarer positiver Identität" (ebda.). Die Untersuchung ging von dem Satze aus: Was wirklich ist, ist möglich und führte hin zu der Erkenntnis, daß was wahrhaft möglich ist, wirklich ist. So hat sich der Kreis geschlossen: Möglichkeit und Wirklichkeit besagen beide dasselbe; aber dieses Selbige ist weder nur das

eine, noch nur das andere, sondern ein Drittes, in dem beide als Momente sind. (Man beachte den Unterschied der Schlußfolgerung gegenüber dem Schellingschen Denken, in dem das Weder-Noch kein Sowohl-Alsauch werden konnte, weil Schelling die Gegensätzlichkeit nicht als eine solche von sich gegenseitig ergänzenden oder fordernden Momenten sah, die eine Bewegung durchlaufen.) Die in der Einheit aufgehobene Möglichkeit ist die Nur-Möglichkeit, die aufgehobene Wirklichkeit ist nur die erste, unmittelbare, die man analog Nur-Wirklichkeit nennen könnte; diese Nur-Wirklichkeit konnte sich nur aufheben, weil sie nur Moment der Wirklichkeit und deshalb der Möglichkeit entgegengesetzt war: nur in dieser Entgegensetzung ist die Wirklichkeit eins und dasselbe wie die Möglichkeit, oder die Nur-Wirklichkeit (die formelle Wirklichkeit) ist identisch nur mit der Nur-Möglichkeit (der formellen Möglichkeit). Die gewordene zweite Wirklichkeit (das Dritte) ist daher gar nicht mehr Wirklichkeit, sofern diese nur die erste, formelle sein soll, so wenig sie formelle Möglichkeit ist: „Hiermit ist zugleich näher die Bestimmung ausgedrückt, inwiefern die Möglichkeit Wirklichkeit ist. Die Möglichkeit ist nämlich noch nicht alle Wirklichkeit, — von der realen und absoluten Wirklichkeit ist noch nicht die Rede gewesen; — sie ist nur erst diejenige, welche zuerst vorkam, nämlich die formelle, die sich bestimmt hat, nur Möglichkeit zu sein, also die formelle Wirklichkeit, welche nur Sein oder Existenz überhaupt ist. Alles Mögliche hat daher überhaupt ein Sein oder eine Existenz" (ebda. 205). Was wahrhaft möglich ist, ist also wirklich nur insofern, als es überhaupt ist oder existiert: es ist nur formell wirklich. So wäre die Bewegung wieder an ihren Ausgangspunkt zurückgeworfen, wenn nicht hier ein Drittes entspränge, das die gewordene Einheit von Wirklichkeit und Möglichkeit als ein Neues, Resultierendes bedeutete: dieses Neue ist die Zufälligkeit.

Das Zufällige ist sowohl ein zufällig Wirkliches als auch ein zufällig Mögliches. Es ist das Wirkliche, das der Möglichkeit nach auch ein Nicht-Wirkliches sein kann, „dessen Anderes oder Gegenteil ebensosehr [möglich] ist" (ebda.), es ist das Sein, das a l s ein Mögliches gesetzt ist. Ebenso ist es das Mögliche, gesetzt als ein Wirkliches; in der Zufälligkeit reflektiert sich die formelle Möglichkeit als formelle Wirklichkeit. Das Zufällige bietet daher zwei Seiten dar: E r s t e n s ist es das zufällig W i r k l i c h e , wie das erste, unvermittelte, unreflektierte Wirkliche, d. h. ein bloß Seiendes oder Existierendes, — ein G r u n d l o s e s. Dieses grundlos Wirkliche ist aber zugleich ein Mögliches, daher ist auch das zufällig Mögliche ein Grundloses. Z w e i t e n s ist das Zufällige das zufällig M ö g l i c h e und zwar das Nur-Mögliche. Als solches ist es aber das sich in einem Andern reflektierende, im Andern b e g r ü n d e t e Mögliche; und insofern ist es zugleich ein Wirkliches, und zwar nicht das unvermittelte, unreflektierte, sondern das mit dem Nur-Möglichen identische, zweite, resultierende Wirkliche, deshalb wie dieses ein Begründetes. „Das Zufällige hat also darum keinen Grund, weil es zufällig ist; und ebensowohl hat es einen Grund, darum weil es zufällig ist" (ebda. 206) [1]. Als Wirkliches wie als Mögliches ist das Zufällige sowohl ein Grundloses als auch ein Begründetes; es ist somit „das g e s e t z t e , unvermittelte U m s c h l a g e n des Innern und Aeußern oder des In-sich-reflektiert-seins und des Seins ineinander, — g e s e t z t dadurch, daß Möglichkeit und Wirklichkeit, j e d e a n i h r s e l b s t diese Bestimmung hat, dadurch daß sie Momente der absoluten Form sind" (ebda.). Die Wirklichkeit ist als erste, mit der Möglichkeit unmittelbar, ungeschieden identische: grundlos, als zweite, reflektierte, der Möglichkeit ent-

---

1) Man denke z. B. an Leibnizens beste Welt; sie ist eine der möglichen, deshalb in Gottes Verstand begründet, aber diese ihre Möglichkeit ist kein „zureichender" Grund, deshalb ist sie logisch zufällig und nur ethisch (im Willen Gottes) begründet.

gegen- (und deshalb mit ihr spekulativ identisch-) gesetzte: begründet; ebenso ist die Möglichkeit als positive ein bloßes Ansichsein, formelle Identität, deshalb grundlos, als negative, reflektierte, der Wirklichkeit entgegen- (und deshalb mit ihr spekulativ identisch-) gesetzte: begründet.

„Diese absolute Unruhe des Werdens dieser beiden Bestimmungen ist die Zufälligkeit. Aber darum, weil jede unmittelbar in die entgegengesetzte umschlägt, so geht sie in dieser ebenso schlechthin mit sich selbst zusammen, und diese Identität derselben, einer in der andern, ist die Notwendigkeit" (ebda.). Die Zufälligkeit war das Resultat der Bewegung, in welcher die formelle Wirklichkeit in die formelle Möglichkeit über- und diese in jene zurück-ging; die Notwendigkeit ist dies Resultat als reflektiertes, insofern nämlich in ihr das Ueber- und Zurück-gehen der einen in die andere ein Zusammengehen in der anderen mit sich selbst ist; erst dadurch schließt sich der Kreis der Bewegung. In der Zufälligkeit kommt die Bewegung eigentlich zu keinem Resultate, sondern jedes Moment kommt „zu Falle", indem es in das entgegengesetzte umschlägt: beim Zufälligen kann das Denken nicht stehen bleiben, es ist der unaufgelöste Widerspruch, das Paradoxon der Endlichkeit, die zugleich Endlosigkeit ist. Erst im Notwendigen endet das Denken, weil das Entgegengesetzte im Gesetzten sich selber findet; freilich ist auch diese Ruhe nur relativ, wie sich zeigen wird.

Das Notwendige ist, wie das Zufällige, grundlos und begründet zugleich, aber so, daß der Grund nicht mehr außerhalb seiner, sondern in ihm selbst liegt, daß es sich selbst begründet: deshalb ist die Spannung zwischen der Grundlosigkeit und Begründetheit in ihm gelöst, der Widerspruch aufgehoben; es besteht keine Beziehung (keine „Grundbeziehung") mehr zwischen dem Grunde und dem Begründeten oder zwischen den Momenten, die in der Notwendigkeit identisch geworden sind. Deshalb ist das Notwendige wieder ein

Unmittelbares, es ist das zu sich zurückgekehrte Wirkliche, das seine Bewegung durch das Mögliche hindurch im Resultate aufgehoben hat und sich daher nicht in sich reflektiert: „Das Notwendige ist, und dies Seiende ist selbst das Notwendige" (ebda. 207). Wäre jedoch das Notwendige nur das Seiende, so wäre es nicht es selbst: die Notwendigkeit ist nicht nur das Sein des Seienden; sie ist vielmehr zugleich als Möglichsein und Wirklichsein gesetzt, aber dies ihr Gesetztsein ist in ihr aufgehoben. „So ist die Wirklichkeit in ihrem Unterschiedenen, der Möglichkeit, identisch mit sich selbst. Als diese Identität ist sie Notwendigkeit" (ebda.) [1]).

B) Relative Notwendigkeit oder reale Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit.

1. „Die Notwendigkeit, die sich ergeben hat, ist formell, weil ihre Momente formell sind, nämlich einfache Bestimmungen, die nur als unmittelbare Einheit oder als unmittelbares Umschlagen des einen in das andere Totalität sind und somit nicht die Gestalt der Selbständigkeit haben" (ebda. 207). Die resultierte Notwendigkeit ist formell, weil die Wirklichkeit zwar sich mit sich vereinigt, indem sie sich mit der Möglichkeit vereinigt und umgekehrt, die Momente aber noch formell sind, d. h. noch nicht Resultate der Bewegung, die sie durchlaufen; oder weil die Wirklichkeit, die im Zufälligen und Notwendigen mit der Möglichkeit zusammengeht, noch nicht „wirklich" oder „real", sondern nur „begrifflich"

---

1) Fast alle Metaphysiker von Aristoteles bis Leibniz haben gelehrt, das Notwendige sei dasjenige Mögliche, welches zugleich wirklich sei oder dasjenige, in dessen Wesen es liegt zu sein oder zu existieren, aber keiner vermochte zu erklären, wie dasselbe, nämlich das Notwendige, zugleich ein Wirkliches und ein Mögliches sein, oder wie die Notwendigkeit die Möglichkeit und Wirklichkeit in sich „enthalten" könne.

oder vielmehr „wesentlich“ selbst schon Möglichkeit ist, oder weil sie erst mit sich selbst zusammen *geht*, aber noch nicht zusammengegangen *ist*; und weil das Entsprechende von der Möglichkeit gilt. Die formelle Notwendigkeit, könnte man daher sagen, ist die *Notwendigkeit des Zufälligen*, sowie formelle Möglichkeit und Wirklichkeit ebenfalls Momente des Zufälligen sind: deshalb trägt der Abschnitt A den Gesamttitel „Zufälligkeit“. Das Zufällige ist selbst ein Notwendiges, wenn es nämlich „zu Ende“ gedacht wird, erst als Notwendiges kommt die Bewegung des Zufälligen zu (relativer) Ruhe; aber als formell Notwendiges ist es nur ein zufällig, noch nicht ein wirklich Notwendiges, die formelle Notwendigkeit ist noch nicht aus der *Totalität* von Wirklichkeit und Möglichkeit, sondern nur aus den *Momenten* entstanden. Die Totalität erzeugt sich selbst erst in der formellen Notwendigkeit; diese ist aber noch nicht *als* Totalität gesetzt, d. h. sie ist noch nicht als *Wirklichkeit*, die eins ist mit Möglichkeit, und noch nicht als *Möglichkeit*, die eins ist mit Wirklichkeit, sondern nur erst als formelle Einheit der Momente, als formelle *Notwendigkeit* gesetzt. Diese muß daher selbst noch eine Bewegung durchlaufen, um wirkliche Notwendigkeit oder Totalität der Totalitäten zu werden: die Totalität muß real werden [1]).

Das Real-werden bedeutet aber zugleich ein *Aufheben des Unterschieds der Formbestimmungen*; die Totalität als Realität ist das Negative der Formalität, sie ist innerhalb der antithetischen Stufe, auf welcher das Absolute überhaupt sich als Wirklichkeit (im Sinne des hier interpretierten zweiten Kapitels des dritten Abschnitts der Wesens-Logik) reflektiert, wiederum die Antithesis. Die Totalität der Form bedeutet daher hier das

1) Bei den Unterschieden von formell, real und absolut denke man an die oben ((im siebenten Abschnitt, III) durchgeführte Unterscheidung des Formallogischen, Empirischen und Spekulativen.

Gegenteil der Form überhaupt: den I n h a l t. Freilich ist der Inhalt nur „an" der Formtotalität, oder diese „hat" einen Inhalt, aber zugleich ist der Inhalt das „Wesen" der Formtotalität, das diese nur „an sich" hat, nämlich als in ihm aufgehoben gesetzte. Das Wirkliche ist hier nicht mehr das bloß Wirkliche, dessen bloße oder formelle Wirklichkeit als Nur-Wirklichkeit zugleich formelle Möglichkeit ist, sondern es ist das inhaltlich Wirkliche, das als Inhaltliches, Formindifferentes (Form-gleichgültiges) zugleich ein Mögliches ist. Die Identität von Wirklichkeit und Möglichkeit entsteht hier durch die Gleichgültigkeit gegen den formellen Unterschied beider, sie ist bloß negative Identität oder I n d i f f e r e n z. Die formelle Notwendigkeit, als diese indifferente Totalität gesetzt, ist zunächst oder unmittelbar r e a l e W i r k l i c h k e i t: „Als unmittelbare Einheit der Formbestimmungen ist diese [formelle] Notwendigkeit W i r k l i c h k e i t; aber eine solche, die, — weil ihre Einheit nunmehr b e s t i m m t i s t a l s g l e i c h g ü l t i g gegen den U n t e r s c h i e d der Formbestimmungen, nämlich ihrer selbst und der Möglichkeit, — einen I n h a l t hat" (ebda.).

Hier sei eine Zwischenbemerkung eingeschaltet. Man könnte gegen Hegels Ausführungen einwenden, eigentlich komme erst der Abschnitt B zum Wirklich e n, der Abschnitt A behandle nur die Wirklich k e i t, in ihm sei daher infolge einer unerlaubten Metabasis vom Wirklich e n geredet worden; d a s Wirklich e schließe immer einen Inhalt in sich, sei immer ein als wirklich gesetzter I n h a l t, d i e Wirklichk e i t allein sei F o r m. Somit sei formelle Wirklichkeit ein Pleonasmus, reale Wirklichkeit aber in Wahrheit überhaupt keine Form, sondern — das, „was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt", wie Kant (Kr. d. r. V. 265) das Wirkliche definiert. Dieser Einwand zerstört jedoch Hegels Gedankengang durchaus nicht. Sofern im Abschnitt A vom Wirklichen gesprochen wird, ist der beliebige Inhalt desselben nicht gesetzt, viel mehr

ist das Wirkliche hier lediglich Formbestimmung, lediglich das durch Wirklichkeit Gesetzte: nicht ein so oder so bestimmtes Wirkliches, sondern das Wirkliche schlechthin, abstrahiert von jeder inhaltlichen Bestimmtheit, von jedem Inhaltsunterschiede, das inhaltsgleichgültige oder formell Wirkliche. Allerdings ist das formell Wirkliche „in Wirklichkeit“, nämlich sofern es zugleich ein real Wirkliches ist (und dies ist es, sofern es nicht abstrakt genommen wird), immer zugleich ein inhaltliches, — aber deshalb geht ja auch die formelle Wirklichkeit in die reale über! Gerade um dieses „Zugleich“ zu explizieren, muß zunächst das Moment der formellen Wirklichkeit „für sich“ genommen, in sich reflektiert werden, und die Bewegung dieser Reflexion muß die reale Wirklichkeit zum Resultate haben, so wie es bei Hegel der Fall ist. Andrerseits ist aber auch die Inhaltsbestimmtheit im Gegensatze zur Formbestimmtheit selbst eine Formbestimmtheit, die reale Wirklichkeit selbst eine Form, wenn auch nicht mehr „einfache Bestimmung“, sondern Formtotalität, an der die Formunterschiede als gleichgültige gesetzt sind. Auch das inhaltlich oder real Wirkliche ist formbestimmt: es ist zwar ein inhaltlich so oder so Bestimmtes, daher formell Unbestimmtes, aber es ist nicht das Unbestimmte überhaupt, sondern das als so oder so bestimmte, also formell unbestimmte Wirkliche und insofern formell bestimmt [1]). Ja, das Moment der formellen Unbestimmtheit selbst (die Inhaltlichkeit) ist noch formell, und das dadurch bestimmte (das formell Unbestimmte) ein formell Bestimmtes: das so oder so bestimmte Wirkliche ist ja nicht die Odyssee oder die Schlacht bei Sedan, die in der Logik keine Stelle haben, es ist vielmehr das so oder so bestimmte, das „irgendwie“ bestimmte Wirkliche schlechthin. Bei dem Unterschiede von formell und real oder in-

1) Auch für Kant ist das Wirkliche Erfüllung eines Postulats, d. h. durch den Verstand bestimmt, die Wirklichkeit des Wirklichen Modalitätskategorie.

haltlich handelt es sich eben auch wieder um einen Formunterschied, der nur nicht derjenige von wirklich und möglich ist.

Man könnte nun aber den obigen Einwurf in folgender Weise formulieren: der Unterschied von formell und inhaltlich sei ein prinzipiell anderer als der von wirklich und möglich, denn er kehre überall wieder, er sei konstitutiv für alle Kategorien und deshalb selbst kein kategorialer, kein Formunterschied mehr, sondern bezeichne den Unterschied aller Formen von dem, was nie Form wird, was vielmehr „mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt“, und was daher nur beispielhaft in der Logik genannt werden kann, wie die Odyssee oder die Schlacht bei Sedan. Der Kern dieses Einwands ist berechtigt, aber nicht als Kern eines Einwands, denn Hegel selbst kennt diesen Kern sehr wohl; — er kennt ihn so gut, daß er ihn zum Kerne der Dialektik macht! Das nämlich, was sich bei allen Kategorien wiederholt, ist ihr thetisch-antithetisches Verhältnis, und nichts anderes als dieses Verhältnis ist hier mit dem Gegensatze von Form und Inhalt gemeint. Eben weil es etwas gibt, das in der Logik keinen Platz hat, das nie Form wird, sind alle Formen dialektisch: ergänzungsbedürftig, wandelhaft, sich fortbewegend; ist selbst die absolute Idee, in der alle Formen sich sammeln und eine Form werden: die absolute Form, noch ergänzungsbedürftig und setzt sich ihr Gegenteil gegenüber: die Natur, diesen Un-begriff, diesen Anti-logos. Aber Hegel weiß noch mehr. Er weiß, daß der Gegensatz von Form und Inhalt, so gefaßt, selbst der Gegensatz besonderer Formen ist, der innerhalb der Logik daher seine besondere Stelle einnimmt (im dritten Kapitel des ersten Abschnitts der Wesenslogik); er weiß, daß dieser Gegensatz, um allgemein, als Gegensatz aller Kategorien gelten zu können, nicht „inhaltlich“ als der von Form und Inhalt bestimmt werden, daß er nicht „fixiert“ werden darf, sondern Me-

thode werden muß, die sich dem jeweiligen Kategorieninhalt anzupassen, die — selbst eine bloße „Möglichkeit" — in der bestimmten Bewegung der Formen ihre „Verwirklichung" zu finden, oder auch die — selbst ein bloßes „Wesen" — im Gange des Denkens in die „Erscheinung" zu treten hat. Schon die soeben „verwirklichte Möglichkeit", an die Stelle des Formenpaars: Form-Inhalt dasjenige von Möglichkeit und Wirklichkeit oder von Wesen und Erscheinung zu setzen, zeigt seine Relativität an.

Selbst der Unterschied von formeller Wirklichkeit und formeller Möglichkeit würde nicht stattfinden, wenn nicht auf den Inhalt hingeblickt würde, „in" dem diese Formen sich verwirklichen; dieser Inhalt selbst ist es, der den Unterschied setzt, oder der sich in ihm ausspricht; er ist daher auch in der „bloßen" Form mit-gemeint, wenn auch nicht mit-gesetzt. Die Abstraktion vom Inhalte ist immer nur relativ, d. h. sie ist schon als Abstraktion bezogen auf das, wovon abstrahiert wird; nur deshalb geht die formelle Wirklichkeit in die formelle Möglichkeit über und diese in jene zurück. Auch der Unterschied dieser beiden Formen läßt sich wieder als der von Inhaltlichem und Formellem kennzeichnen; die Wirklichkeit ist inhaltreicher als die Möglichkeit, deshalb verwirklicht sie sich — selbst als formelle — auf dem Wege durch die Möglichkeit hindurch zu sich zurück. Die Wirklichkeit ist der Inhalt der formellen Möglichkeit; deshalb ist sie, insofern von ihr als dem Inhalte abstrahiert wird (wie es in A geschieht), selbst bloß formell und als formelle selbst bloße Möglichkeit: die formelle Möglichkeit ist so Formalität, aber nicht Formalität schlechthin, sondern bestimmte oder „verwirklichte" Formalität und deshalb nicht bloß Formalität, bloß Möglichkeit, sondern die als formelle Wirklichkeit bestimmte Möglichkeit. Man sieht: die Dialektik von Wirklichkeit und Möglichkeit läßt sich aus der von Inhalt und Form entwickeln. Hegel entwickelt sie auch selbst aus ihr,

indem er den Gegensatz von Wesentlichkeit, Ansichsein oder Gesetztheit (Form) und den von Sein oder Existenz (Inhalt) der Bewegung zu Grunde legt. Freilich spielt dabei der Gegensatz von formeller und realer Wirklichkeit, bzw. Möglichkeit oder der Gegensatz von Form und Inhalt „der" Wirklichkeit, bzw. „der" Möglichkeit explizite noch keine Rolle und kann noch keine Rolle spielen, weil er erst expliziert werden muß und sich in der Bewegung gerade eben erst expliziert. Aber implizite ist auch er schon mit-gemeint, — sonst ließe er sich nicht explizieren; das Explizieren ist das Setzen des Gemeinten, das Begriff-werden des Angeschauten.

So ist Hegel allerdings berechtigt, schon in A von d e m Wirklich e n usw. zu reden, — er redet immer z u g l e i c h von Form und Inhalt, weil die Form spekulativ identisch mit dem Inhalt ist. A und B unterscheiden sich dadurch voneinander, daß in A der Inhalt als Form, in B die Form als Inhalt gesetzt wird: der Gegensatz von A und B ist daher selbst dialektisch-antithetisch und fordert C als seine Synthesis. In A ist der Inhalt schon implizite mit-gemeint, in B wird er gesetzt; in A ist die Gegensätzlichkeit von Formalität und Inhaltlichkeit nur implizite weitertreibend, in B expliziert sie sich, weil A vorangegangen und in B nicht nur implizite mit - g e m e i n t , sondern selbst mit - g e s e t z t wird; daher treibt die Gegensätzlichkeit in B e x p l i z i t e zu C. Man kann, wenn man will, also mit gutem Grunde sagen, das Verhältnis von Wirklich k e i t und Wirklich e m , bzw. Möglich k e i t und Möglich e m sei das Treibende des dialektischen Fortschritts; aber dann wird verschwiegen, daß dieses Verhältnis in das der Formen zueinander hineinspielt, daß es selbst das die Formen Trennende und Verbindende ist: und d i e s i s t d o c h g e r a d e d a s W e s e n t l i c h e d e r L o g i k , das, worauf es bei der Erkenntnis der Formen ankommt. Nicht die Odyssee oder die Schlacht bei Sedan sind das in der Logik Gemeinte, was in ihr zu explizieren ist, sondern der Logos; freilich ist

im Logos die Odyssee, wie jede beliebige „Wirklichkeit“, mit-gemeint: eben deshalb ist der Logos Geist und der Geist, als Logos gesetzt, dialektisch. —

Im Hegelschen Texte heißt es weiter: „Dieser [der Inhalt] als gleichgültige Identität enthält auch die Form als gleichgültige, d. h. als bloß verschiedene Bestimmungen, und ist mannigfaltiger Inhalt überhaupt. Diese Wirklichkeit ist reale Wirklichkeit“ (ebda. 207 f.). Die „gleichgültige Identität“ ist die Indifferenz der Formen; als diese Indifferenz enthält der Inhalt die Form des Verschiedenen, denn das Verschiedene ist verschieden nicht seiner Form, sondern seinem Inhalte nach, es ist das so oder so, das irgendwie Bestimmte; dieses Bestimmte, gesetzt als Wirkliches, ist das real Wirkliche. Im nächsten Absatz tritt der Charakter dieses Wirklichen hervor: es unterscheidet sich vom Ding mit seinen Eigenschaften, wie überhaupt von allem, was der Erscheinung (dem zweiten Abschnitte der Wesenslogik) angehört, dadurch, daß es Aeußeres und Inneres zugleich ist, daß seine Aeußerlichkeit, seine Erscheinung als ein Innerliches, nämlich als Wirken sich kund tut. Das Wirken ist eine Aeußerung, ein Hervor-bringen, aber in ihm bringt sich das Innere selbst „hervor“. Aber diese Aeußerung ist als Wirklichkeit nicht mehr bloße Kraft-Aeußerung, wie sie es in der erscheinenden Welt war, sondern sie ist in sich reflektiert, wesentlich geworden; das Sich-Aeußern ist als das eigene Innere dessen, was sich äußert, gesetzt, und in diesem Gesetztsein ist das Aeußere, die Erscheinung, in das Innere, das Wesen, hinein-, oder dies ist in sich selbst zurück-gegangen. Indem das Wirkliche wirkt, wirkt es zwar nicht auf sich, sondern auf ein Anderes, aber indem das Wirkende als wirk-lich bestimmt wird, wird das Wirkende als Innerliches, als Wesen reflektiert: als das, was zugleich auf sich selbst wirkt.

Das formell Wirkliche war nur das Seiende, — es war ein Wirkliches nur, sofern das Seiende sich zugleich

als Mögliches reflektierte; es war, arithmetisch ausgedrückt, das Seiende + dem Möglichen. Das real Wirkliche erst ist das wirklich, nämlich das wirkend Wirkliche, dasjenige, zu dem die Möglichkeit nicht erst hinzuzutreten, das sich nicht erst als Mögliches in sich zu reflektieren braucht, sondern das, darum weil es wirkend wirklich, weil es inhaltlich ist, die formelle Möglichkeit schon in sich trägt, oder das sich als formell Wirkliches schon in sich reflektiert hat und eben dadurch das real Wirkliche geworden ist; es ist, arithmetisch ausgedrückt, das formell Wirkliche + dem formell Möglichen. So wie in dieser Einheit das Wirkliche schon an sich das Mögliche ist, so auch umgekehrt. Daher wandelt sich die Möglichkeit ebenfalls in eine inhaltliche, reale, in eine wirkende Möglichkeit um. Diese beiden — reale Wirklichkeit und reale Möglichkeit — sind indessen in der realen Wirklichkeit noch nicht identisch gesetzt; vielmehr sind sie zunächst oder unmittelbar wieder wie Seiendes und Ansichseiendes oder Gesetztes unterschieden und bedürfen der gegenseitigen Vermittlung.

2. Nachdem die Interpretation bisher Schrittchen für Schrittchen vorwärts gegangen ist, darf ihr Tempo nunmehr etwas beschleunigt werden; die nächstfolgenden Ausführungen bieten nach den bisherigen grundsätzlichen Klärungen weniger große Schwierigkeiten. — Die inhaltsvolle, reale Möglichkeit ist das Ganze der „Bestimmungen, Umstände, Bedingungen" (ebda. 208), die eine Sache ermöglichen, indem sie in Wirkung treten; denn das, was im Wirklichen wirkt, ist das Verschiedene, das Innere, der Inhalt; dieser aber ist das Formindifferente, das sich aus dem Indifferentwerden von Möglichkeit und Wirklichkeit ergeben hatte. Die reale Möglichkeit ist daher als Inhalt weder Möglichkeit noch Wirklichkeit; als die am wirklichen Inhalte oder am real Wirklichen gesetzte Möglichkeit aber — und sie ist an diesem Inhalte gesetzt, denn der Inhalt war unmittelbar das wirkend Wirkliche — ist sie die reale Wirklichkeit

selbst als Möglichkeit, oder das Gesetztsein der realen Wirklichkeit.

So ist die Möglichkeit eines regulären Tetraëders (im Gegensatze zu der des Maimonschen regulären Dekaëders) real, weil die Bedingungen seiner Konstruktion „existieren", weil es sich wirklich konstruieren läßt; so war die Möglichkeit des deutschen Sieges 1870/71 (im Gegensatze zu „leeren" geschichtlichen Möglichkeiten) real, weil die Totalität der ihn ermöglichenden Bedingungen vorhanden war, oder weil er wirklich erstritten wurde; so ist unter den möglichen Welten Leibnizens die unsrige die einzig realmögliche, weil in Gott die Wirklichkeit ihrer Bedingungen vollständig gegeben ist. Während die formelle Möglichkeit das Gegenteil ihrer selbst als möglich setzt, bezieht sich die reale nur auf die durch sie ermöglichte Wirklichkeit; sie setzt nicht etwas als „an sich" möglich, sondern sie macht sich selbst zu dem Ansichsein dessen, was sie ermöglicht, indem sie in Wirklichkeit tritt[1]). Die reale Wirklichkeit setzt ihre reale Möglichkeit daher als selbst reale Wirklichkeit voraus; beide sind nicht formell, sondern inhaltlich verschieden: die reale Möglichkeit ist eine andere reale Wirklichkeit als die durch jene ermöglichte. Die reale Möglichkeit reflektiert sich daher als reale, nur insofern sie wirkt: in dem Akte des Ermöglichens hebt sie sich als bloß reale Möglichkeit auf und betätigt sich als reale Wirklichkeit[2]); die Momente der realen Möglichkeit gehen in diesem Akte in ihr Gegenteil über:

1) Formelle und reale Möglichkeit lassen sich daher als Möglich-Sein und Möglich-Machen, als zulassende Möglichkeit und wirkendes Vermögen, als possibilitas und compossibilitas, als pouvoir und puissance unterscheiden.

2) In der enzyklopädischen Logik sagt Hegel von der realen Möglichkeit, sie sei „das unmittelbare Sich-Uebersetzen des Innern ins Aeußere und des Aeußeren ins Innere" und nennt dies Sich-Bewegen „Tätigkeit" und „Betätigung" (Enz.[3] § 147 f. VI, 292, 298).

die formelle Wirklichkeit wird Moment der ermöglichten, sie hebt sich damit als unmittelbare oder bloß formelle auf und wird reale Wirklichkeit, d. h. zugleich formelle Möglichkeit; die formelle Möglichkeit wird, indem sie aufhört, bloß Möglichkeit des in ihr Gesetzten zu sein und sich zur Möglichkeit eines inhaltlich Anderen macht, ebenfalls Moment der realen Wirklichkeit, und damit selbst zugleich formelle Wirklichkeit. „Diese Bewegung der sich selbst aufhebenden realen Möglichkeit bringt also dieselben schon vorhandenen Momente hervor, nur jedes aus dem anderen werdend; sie ist daher in dieser Negation auch nicht ein Uebergehen, sondern ein Zusammengehen mit sich selbst" (ebda. 210). Wenn im Abschnitt A die Sätze: A ist möglicherweise B und A ist möglicherweise non-B galten, und darum die formelle Möglichkeit in die formelle Wirklichkeit überging, so gelten jetzt die Sätze A macht B möglich und A macht B wirklich, weil die reale Möglichkeit schon an sich Möglichkeit und Wirklichkeit ist.

3. Die reale Möglichkeit geht, indem sie sich verwirklicht oder reale Wirklichkeit wird, nur inhaltlich in ein Anderes über, formal aber in sich selbst zurück; die in die reale Wirklichkeit als in sich selbst zurückgegangene reale Möglichkeit ist sowohl die eine als die andere, daher weder nur die eine, noch nur die andere, sondern eine dritte, neue, synthetische Form: die reale Notwendigkeit. Diese ist somit die Identität der realen Möglichkeit und der realen Wirklichkeit, und zwar inhaltsvolle, formell gleichgültige Identität; denn insofern die sich verwirklichende Möglichkeit sich inhaltlich in dieser Bewegung verändert, ist die Bewegung selbst eine inhaltliche, und ihr Resultat ergibt sich daraus, daß in der Inhaltsveränderung die Form sich als identisch erweist. Oder: die Veränderung verwandelt, weil sie eine solche des Inhalts ist, die reale Möglichkeit nicht erst in die reale Wirklichkeit, sondern setzt vielmehr

die Identität beider, d. h. die Notwendigkeit, voraus. Das Resultat der Formbewegung ist diese vorausgesetzte Identität; deshalb ist die reale Möglichkeit an sich, nämlich abgesehen von der Inhaltsveränderung, in der sie sich verwirklicht, schon reale Wirklichkeit, d. h. aber sie ist selbst schon reale Notwendigkeit und von dieser nur „scheinbar", nämlich durch den Schein der Formbewegung oder durch das Hineinscheinen der Form in die Inhaltsveränderung, die das Wesen der Bewegung ist, verschieden. Nicht nur der Formunterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit, sondern auch der beider von der Notwendigkeit ist als gleichgültiger gesetzt: die Identität ist im Abschnitt B eine bloße Indifferenz.

Dies aber ist der Mangel der erreichten Synthese: die reale Notwendigkeit ist eine nur relative; das Absehen von den Formunterschieden bedeutet nicht ihre Ueberwindung. Die reale Notwendigkeit ist bloß eine solche der inhaltlichen Veränderung, sie ist (in der Sprache der obigen Ausführungen [1]) eine „bloß" empirische, so wie die formelle eine „bloß" logische war. Wie diese letztere ihren Gegner an der Zufälligkeit hatte und nur die Notwendigkeit des Zufälligen oder eine selbst zufällige Notwendigkeit war [2]), so hat die reale Notwendigkeit diesen selben Gegner und ist eben deshalb bloß relativ: sie hat „eine Voraussetzung, von der sie anfängt, sie hat an dem Zufälligen ihren Ausgangspunkt" (ebda. 211 f.). Die reale Notwendigkeit ist zwar zugleich Möglichkeit und Wirklichkeit, aber sie ist dies „Zugleich" nur, insofern sie inhaltliche oder bestimmte Notwendigkeit ist. Form und Inhalt sind sich im Abschnitt B gegenübergetreten; die Formen haben sich synthetisiert, aber nur indem sie sich zugleich im Inhalt indifferentiierten. Die reale Notwendigkeit ist ebenso an sich selbst zugleich Zufälligkeit, aber auch dies „Zugleich" be-

1) Siebenter Abschnitt, III.
2) Vgl. oben 483.

trifft nur den Inhalt: das real Notwendige ist als „beschränkte Wirklichkeit“ „um dieser Beschränktheit willen . . . ein Zufälliges“ (ebda. 212).

C) Absolute Notwendigkeit.

Der Gedankengang dieses letzten Teils bietet, — wie immer das letzte Moment, das überall dem Begriffe entspricht, — den Schlüssel zu der ganzen, in ihm gipfelnden Bewegung: die absolute Notwendigkeit ist ihr Resultat, in dem alles Vorausgesetzte enthalten ist. Thesis und Antithesis der Wirklichkeit haben sich als Zufälligkeit und relative Notwendigkeit bestimmt; die absolute Notwendigkeit entsteht, indem die relative Notwendigkeit sich aus sich selbst zur Zufälligkeit bestimmt, oder indem sie sich mit der Zufälligkeit als mit sich selbst vermittelt.

Die reale Notwendigkeit ist an sich selbst Zufälligkeit, weil sie bestimmte Notwendigkeit oder Notwendigkeit eines bestimmten Inhalts ist; sie bezieht sich auf diesen von ihr unterschiedenen Inhalt und ist deshalb relativ; sie hat an dem Inhalte eine Grenze ihrer Herrschaft oder ihre Negation. Die so bestimmte Notwendigkeit ist als unmittelbar gesetzte selbst Wirklichkeit, aber nicht mehr die reale Wirklichkeit, aus deren Zusammengehen mit der realen Möglichkeit sie hervorgegangen ist, sondern notwendige Wirklichkeit, die von ihrer Möglichkeit nicht mehr getrennt, sondern selbst diese ihre eigene Möglichkeit, deshalb zugleich Notwendigkeit und als solche *absolute* Wirklichkeit ist. Die Notwendigkeit als absolute Wirklichkeit ist zwar Einheit der realen Wirklichkeit und der realen Möglichkeit, aber nur insofern vom Unterschiede dieser Formen abstrahiert wird; sie ist daher als *Wirklichkeit* „eine leere Bestimmung“, oder sie ist zunächst nur *formell*-absolut oder zufällig; als formelle Wirklichkeit ist sie ebenso formelle oder bloße *Möglichkeit*, nämlich die Möglichkeit, entweder reale Wirklichkeit oder reale Möglichkeit zu sein: die als Möglich-

keit gesetzte *Indifferenz* beider Formen, oder die als Möglichkeit gesetzte Notwendigkeit, mithin die *absolute* Möglichkeit. Diese ist wiederum zunächst nur formell-absolut wie die ihr entsprechende Wirklichkeit, und ebensosehr Zufälligkeit. Die reale Notwendigkeit ist daher nicht nur unmittelbar oder als Einheit der realen Wirklichkeit und der realen Möglichkeit zugleich selbst Zufälligkeit, sondern auch indem sie sich als absolute Wirklichkeit und absolute Möglichkeit setzt. In diesem Setzen vermittelt sich die reale Notwendigkeit mit sich selbst; sie setzt ihre Voraussetzungen, nämlich die reale Wirklichkeit und die reale Möglichkeit, in sich selbst als ihre eigene Wirklichkeit und Möglichkeit, indem sie den Gegensatz der realen Formen in sich aufhebt. Jede dieser Formen geht in ihr mit sich selbst zusammen, indem sie sich selbst in ihrem Unterschiede von der anderen negiert und indifferent setzt. Die reale *Wirklichkeit* negiert sich als *reale* Wirklichkeit, indem sie sich als reale Möglichkeit bestimmt; aber in dieser Selbstnegation hebt sie sich als *Wirklichkeit* nicht auf, sondern wird absolute Wirklichkeit. Sie nimmt die reale Möglichkeit in sich auf, indem sie sich mit sich vermittelt; oder sie *ermöglicht sich selbst*, wird Möglichkeit ihrer selbst, d. h. absolute *Möglichkeit*. Diese aber negiert sich damit nur als *reale* Möglichkeit und bestimmt sich als Möglichkeit der absoluten Wirklichkeit; sie vermittelt sich mit sich selbst, indem sie sich in der absoluten Wirklichkeit verwirklicht.

Das Ermöglichen der absoluten Wirklichkeit ist das Verwirklichen der absoluten Möglichkeit; indem die reale Notwendigkeit sich so mit sich selbst vermittelt, bestimmt sie sich als das Umschlagen ihrer eigenen Möglichkeit in ihre eigene Wirklichkeit, mithin als Zufälligkeit. „Sie ist daher *es selbst*, welche sich als *Zufälligkeit* bestimmt; — in ihrem Sein sich von sich abstößt, in diesem Abstoßen selbst nur in sich zurückgekehrt ist, und in dieser

Rückkehr als ihrem Sein sich von sich selbst abgestoßen hat“ (ebda. 215). Die reale Notwendigkeit erweist sich als die Bewegung von sich zu sich hin; ihr „Sein“ ist nur diese Bewegung, unmittelbar zu sein (Thesis), sich von sich abzustoßen, d. h. sich sich entgegenzusetzen (Antithesis), in diesem Setzen aber zu sich zurückzukehren, d. h. das sich Entgegengesetzte als sich selbst zu setzen (Synthesis), und in dieser Rückkehr wieder sich von sich abzustoßen, d. h. sich selbst als das sich Entgegengesetzte zu setzen (neue Antithesis): Wirklichkeit — Gegensatz von Wirklichkeit und Möglichkeit — Notwendigkeit — Zufälligkeit. In diesem Durchlaufen der Formen entsteht, indem die Bewegung als Ganzes sich im Resultate zusammenzieht, die *absolute Notwendigkeit*, die Formtotalität, die „in ihrer Realisierung alle ihre Unterschiede durchdrungen und sich durchsichtig gemacht“ hat, die „einfache Identität des Seins in seiner Negation oder in dem Wesen mit sich selbst“ (ebda. 215). In dieser großen Bestimmung, die nicht nur die bisherige Bewegung der Wirklichkeit, sondern die gesamte vom Sein des Anfangs durch das Sein der Seinslogik und das Wesen der Wesenslogik hindurchgegangene und bis zum gegenwärtigen Augenblick gediehene Bewegung zusammenfaßt, spricht Hegel die Idee der absoluten Notwendigkeit aus.

Indem die absolute Wirklichkeit sich als ihre *eigene* Möglichkeit und die absolute Möglichkeit sich als ihre *eigene* Wirklichkeit setzt, sind beide nicht mehr nur als formelle, sondern zugleich als reale vereinigt; der Unterschied des Inhalts und der Form verschwindet, denn die Wirklichkeit, die *sich selbst* ermöglicht, ist nicht mehr die beschränkte, nur im Inhalt mit der Möglichkeit indifferent identische reale Wirklichkeit, sondern sie ist als *Form* zugleich reale Möglichkeit; und die Möglichkeit, die *sich selbst* verwirklicht, ist nicht mehr die Möglichkeit einer *anderen*, inhaltlich bestimmten Wirklichkeit, sondern sie ist ihre *eigene* Wirklichkeit. Die Unterschiede der

Form indifferentiieren sich nicht nur am Inhalte, sondern an sich selbst, die Form wird ihr eigener Inhalt. „Die absolute Notwendigkeit ist also die Wahrheit, in welche Wirklichkeit und Möglichkeit überhaupt, sowie die formelle und reale Notwendigkeit zurückgeht" (ebda.). Man achte auf dieses „Zurück"! „An sich" oder implizite ist schon formelle und reale Notwendigkeit jede selbst die absolute, „an sich" ist die ganze bisherige Bewegung die Bewegung der absoluten Notwendigkeit, — deshalb ist sie Selbstbewegung des Begriffs, deshalb ist sie dialektisch, deshalb wird jedes frühere Moment vorwärts getrieben bis zu diesem Punkte; in jedem treibt die absolute Notwendigkeit sich selber vorwärts. Aeußerlich und darum nur halbwahr ausgedrückt: wir werden in unserem Denken von der Zufälligkeit zur relativen und von dieser zur absoluten Notwendigkeit oder von der Wirklichkeit zur Möglichkeit und von dieser zur Notwendigkeit hingetrieben. Wer sind aber diese „wir", inwiefern ist das Denken „unser" Denken? Es ist doch Denken nur, weil es der Sache folgt, die es denkt; nicht aus sich, als einem von der Sache abgetrennten, sondern aus dem Denken der Sache wird es fortgetrieben; diese Sache ist überhaupt nur im Denken, aber das Denken ist auch nur in der Sache. Das Verbundensein von Sache und Denken ist das Denken „der" Sache; wahr ist das Denken nur, weil es sachlich, weil es nicht „nur" unser, sondern zugleich gegenständliches Denken ist; insoweit es nur das unsrige wäre, wäre es unsachlich und deshalb unwahr.

In der absoluten Notwendigkeit hebt sich der Gegensatz von Form und Inhalt auf, weil sich der Gegensatz von Zufälligkeit (Abschnitt A) und Notwendigkeit, die durch Zufälligkeit bedingt ist oder sie voraussetzt (Abschnitt B), aufhebt, oder weil sie sich als diejenige Notwendigkeit ergibt, die selbst jene Zufälligkeit und diese Notwendigkeit ist, oder vielmehr, die sich selbst als Zufälligkeit sich selbst als Notwendigkeit entgegen- und mithin in beiden sich selber setzt.

Die absolute Notwendigkeit ist ihr eigener Inhalt, weil die Beschränktheit des Inhalts, sein So oder So-sein, mithin seine der Form entgegengesetzte Inhaltlichkeit sich in ihr aufhebt; sie ist aller Inhalt, soweit er durch sie erfaßbar, d. h. der „in ihr sich durchdringende Unterschied“ der Wirklichkeitsformen (ebda.) ist: sie ist die absolut gesetzte oder in ihr sich absolut setzende und damit aufhebende Zufälligkeit. Daher ist sie ebenso unmittelbar, wie sie sich selbst vermittelt, ebensosehr r e i n e s S e i n wie r e i n e s W e s e n; „sie ist dies, daß dies beides ein und dasselbe ist“ (ebda.). In ihr werden Sein und Wesen, Wesen und Erscheinung, das Absolute und die Wirklichkeit konkret identisch, — so sehr sie es auf dieser Stufe, in diesem Momente werden können. Das absolut Notwendige ist das absolut Zufällige; daher ist es ebenso grundlos oder schlechthin, und das heißt: einfach, weil es i s t, als auch, w e i l es ist, weil es nämlich s i c h s e l b s t zum Grunde seiner selbst hat oder sich selbst begründet.

Die absolute Notwendigkeit ist die Form, in der das Absolute sich verwirklicht; sie hat daher zwei Seiten, die absolute Form und den absoluten Inhalt. Zwar sind die Gegensätze in ihr zur Ruhe gekommen, aber diese Ruhe ist keine befestigte, denn die Entwicklung des Begriffs ist noch nicht an ihr Ende, noch nicht zu sich selbst gelangt. Die absolute Notwendigkeit ist noch nicht der B e g r i f f, noch nicht die a b s o l u t e I d e e, und dieser ihr Mangel muß als Gegensätzlichkeit an ihr selbst hervortreten. Sie ist zwar aus sich selbst zu sich selbst gekommen, sie reflektiert sich in sich selbst, und ihr Sein ist nur dies ihr Werden und Geworden-sein; aber sie b e g r e i f t sich noch nicht selbst, das Zu-sich-kommen ist noch kein Sich-Wissen, oder das Wissen der absoluten Notwendigkeit ist noch nicht ihr eigenes, sondern nur unser Wissen: dies Wissen ist somit noch nicht in seiner Wahrheit gesetzt, noch nicht expliziert. Die absolute Idee, gesetzt als absolute Notwendigkeit (wie

bei Spinoza), ist noch relativ unwahr; und ein System, das hier stehen bleibt, das sich bei der absoluten Notwendigkeit beruhigt, begreift sich selbst nicht. Die absolute Notwendigkeit weiß sich selbst nicht: sie ist „blind“ (ebda. 216); ihr Mangel ist der, daß die in ihr beruhigten Gegensätze der Wirklichkeit und Möglichkeit, des Inhalts und der Form, der Zufälligkeit und der Notwendigkeit noch in relativer Unruhe verbleiben und deshalb außerhalb ihrer oder an ihr wieder lebendig werden. Ihr Mangel ist, so läßt sich auch sagen, daß sie, um sie selbst zu sein, zugleich absolute Zufälligkeit sein muß, daß sie mithin nicht absolut sie selbst, nicht absolut mit sich identisch, sondern zugleich das Negative, das Gegenteil ihrer selbst ist, — ohne doch absolutes Selbst zu sein; erst im absoluten Selbst, das nur es selbst ist, insofern es im Gegenteil seiner selbst sich selbst weiß, löst sich der Widerspruch, der das Sein der absoluten Notwendigkeit noch zerreißt.

Die absolute Notwendigkeit ist blind, weil sie nicht sieht, daß ihre Momente, die absolute Wirklichkeit und die absolute Möglichkeit, die ihren Inhalt oder ihr Sein ausmachen, sich in ihr als ihrem Wesen durchdringen; oder weil dies ihr Wesen das „Lichtscheue“ ist, nämlich die absolute Zufälligkeit ihres Seins. Diese Zufälligkeit entbindet die Momente der absoluten Notwendigkeit, insofern sie sich in ihr nicht erkennen; sie ist die negativ gesetzte Freiheit, die Unabhängigkeit des Seins vom Wesen, die sich im Begriffe zu positiver Freiheit entwickeln wird, indem sie sich als ihr eigenes Wesen, als ihre eigene Notwendigkeit begreifen wird. Die negative Freiheit ist diejenige, die im Systeme der absoluten Notwendigkeit (bei Spinoza und Leibniz) allein möglich ist; sie beruht lediglich auf der Lichtscheu dieser Systeme, d. h. auf dem Mangel an Reflexion, der ihnen deswegen anhaftet, weil der Standpunkt der absoluten Notwendigkeit die Freiheit negiert. Zwar liegt es im Wesen der absoluten Notwendigkeit oder in ihr, sofern sie das

Wesen ihres absoluten Inhalts ist, sich selbst in diesem Inhalt absolut zu negieren, ihn als absolut zufälligen zu bestimmen oder als absolut wirklichen frei aus sich zu „entlassen“, — aber den so bestimmten Inhalt nimmt sie zugleich in sich zurück: seine „Freiheit“ ist nur das Negative der absoluten Notwendigkeit und geht in ihr zu Grunde. Der Inhalt ist das eigene S e i n der absoluten Notwendigkeit und trägt sie als ihr „Mal“ an sich; dieses ihr Sein geht daher in sie als das Nichts oder als das Wesen seiner selbst über. „Das Sein ist . . . ebenso sehr Wesen, und das Werden [des Seins in Nichts] ist Reflexion oder Scheinen“ (ebda. 217). Die negative Freiheit als absolute Zufälligkeit ist selbst absolute Notwendigkeit; denn diese ist nur das Untergehen der Zufälligkeit in ihr. In diesem Untergehen entsteht eine neue Gestalt: die S u b s t a n z. Die Substanz ist der Inhalt der absoluten Notwendigkeit, das absolut Notwendige, gesetzt als absolut Zufälliges, oder „die Identität des Seins in seiner Negation mit sich selbst“ (ebda. 218). Indem das Sein der absoluten Notwendigkeit in diese übergeht, legt das Absolute sich selbst aus, es setzt sich als das, was es ist, nämlich als das Sich-zu-sich-Verhaltende. Die absolute Notwendigkeit ist in Wahrheit das Verhältnis des Absoluten zu sich selbst; als dieses bestimmt sie sich im absoluten Verhältnis, in den Formen der Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung. —

Die dargestellten Ausführungen Hegels über die sog. Modalitätskategorien werden an Tiefe und Reichtum in der Geschichte der Logik schwerlich ihres gleichen finden. Wer bedenkt, welche Bedeutung diese Kategorien von jeher für die Stellung und Lösung der metaphysischen Probleme behauptet, und in welch unfreiwillige Widersprüche sich diejenigen Denker verwickelt haben, die ihren dialektischen Charakter nicht erkannten, wird die Erkenntnisarbeit Hegels zu würdigen wissen. Kann man doch beinahe die ganze Geschichte der Philosophie an der Geschichte dieser Katego-

rien ablesen! Wenn man von dem vorkantischen Denken absieht, das seit Aristoteles so viele Versuche machte, der Probleme Herr zu werden, die sich in dem Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit, Zufälligkeit und Notwendigkeit verbergen, so zeigt allein die Entwicklung des deutschen Idealismus, welche Schwierigkeiten zu überwinden waren, bis der Geist die von Hegel erreichte Höhe logischer Einsicht zu ersteigen vermochte. Man braucht sich bloß zu erinnern, daß Kant die Möglichkeit der Erfahrung zum Zielpunkt seiner transzendentalen Deduktion machte, und daß die von Maimon an dieser Deduktion geübte Kritik der Anstoß wurde, der Fichtes Wissenschaftslehre hervorrief, so ermißt man, welche Vorarbeit geleistet werden mußte, ehe Hegels Kapitel „Wirklichkeit" entstehen konnte. Daß die Möglichkeit der Erfahrung in der Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit des Erfahrungsbewußtseins gründet [1]), daß diese Identität es ist, welche „das Zusammentreffen der Wahrnehmungen mit den Gesetzen nach allgemeinen Naturbegriffen (den Kategorien)", das Zusammenstimmen von sinnlicher Anschauung und unsinnlichem Verstande, von Stoff und Form notwendig macht [2]), — dies bringt erst die Logik Hegels in aller Schärfe zur Klarheit, sie erst rechtfertigt, vervollständigt und berichtigt die transzendentale Deduktion.

Was Kant in den Grundsätzen der Modalität sagt, will nur eine Erklärung der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit „in ihrem empirischen Gebrauch" sein (Kr. d. r. V. B. 266). Kant kennt nur die Alternative einer „bloß logischen" und einer auf die „Dinge" der Erfahrung sich beziehenden Bedeutung dieser Kategorien (ebda.); auf die Rolle, die sie in seinem eigenen transzendental-logischen Denken spielen, reflektiert er in der Kritik der reinen Vernunft überhaupt nicht; in der Einleitung zur Kritik

1) Vgl. oben Bd. I, 92 ff., 342 f.

2) Vgl. oben Bd. I, 246 ff.

der Urteilskraft aber, wo er auf dieses Denken reflektiert, verwickelt er sich in den Widerspruch, die Notwendigkeit des Zusammenstimmens von Möglichkeit und Wirklichkeit der Erfahrung einen glücklichen Zufall zu nennen, ohne die Dialektik der absoluten Notwendigkeit (denn diese synthetische Kategorie ist es eigentlich, an der er jenes notwendig-zufällige Zusammenstimmen mißt) gewahr zu werden. In der Idee des „übersinnlichen Substrats" sucht er den Ausgleich; in ihr denkt er die absolute Notwendigkeit, und zwar zunächst (in der Kritik der reinen Vernunft) als „transzendentales Ideal" (B. 599 ff.). Dieses Ideal ist ihm „die Idee des Inbegriffs aller Möglichkeit" (also die absolute Möglichkeit), der „Felsen des Absolutnotwendigen" (B. 612); dem Ideale aber spricht er die „Existenz" und das „Dasein" ab (B. 611 ff.); wiederum verwickelt er sich in diesem Bestreben in Widersprüche, die am deutlichsten im § 76 der Kritik der Urteilskraft hervortreten und oben beleuchtet worden sind (Bd. I, 293 ff.). Nicht aber daß es sich widerspricht, ist der Mangel des Kantischen Denkens, sondern daß es sich wider Willen und ohne Methode widerspricht; denn dies eben lehrt die Hegelsche Logik, daß die Kategorien der Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit an sich selbst widerspruchvoll sind, und daß sich die Auflösung ihrer Widersprüche nur in der dialektischen Selbstbewegung des Begriffs vollzieht.

III. Die Enzyklopädie.

Die Enzyklopädie ist die reichste und vollendetste Darstellung, die der deutsche Idealismus gefunden hat; sie ist die Gestaltung jenes Systems, das er in seiner Entwicklung überall angestrebt, das Schelling 1802 als die „erst in Zukunft zu lösende Aufgabe" bezeichnet, und von dem er prophetisch gesagt hatte, daß, wenn es „einmal in seiner Totalität dargestellt und erkannt ist, die absolute Harmonie des Universums und die Göttlichkeit aller Wesen in den Gedanken der

Menschen auf ewig gegründet sein werde" (vgl. oben 185). Es gibt wohl kaum eine bedeutende, in der großen Epoche aufgetauchte Erkenntnis, die nicht in diesem Buche ihre Auferstehung feierte, die nicht in dieses Pantheon der Ideen eingeordnet würde; die Fülle aber ist in eine strenge Einheit zusammengebunden und entwickelt sich frei und notwendig zugleich aus und zu dem absoluten Geiste, der ihre Substanz ist. Zwar wird alles Frühere in die Enzyklopädie hineingenommen, aber zugleich erhält alles ein neues Aussehen und Ansehen; nichts bleibt unverarbeitet, nichts bleibt isoliert, nichts, wie es bei Schelling war, nur Einfall oder Aphorismus, sondern jedes wird Glied der Einen Bewegung, Moment des Ganzen. Deshalb erhält der Idealismus in dieser seiner letzten und gewaltigsten Formung eine Rundheit und Abgeschlossenheit, die schon äußerlich absticht gegen die immer unvollendet gebliebenen Systemansätze Schellings, wie gegen die „Felsmassen von Gedanken", die Fichte aus den von Kant neu eröffneten Schachten herausgeschleudert, und von denen er selbst gesagt hat, daß aus ihnen „die künftigen Zeitalter sich Wohnungen erbauen" werden (VII, 339). Die Enzyklopädie Hegels will das Haus sein, in dem der Geist wohnen kann. Bis zur Enzyklopädie hin bleibt der deutsche Idealismus im Bewußtsein seiner Schöpfer immer im Werden, immer Ziel und Aufgabe der Zukunft; und dieses Bewußtsein wirkt unmittelbar zurück auf die innere Gesinnung, auf die Prinzipien und die Methode. Umgekehrt ist die Abrundung, die Hegel dem Idealismus gibt, nicht bloß ein Aeußerliches und Formelles, sondern betrifft ebenso den Inhalt. „Die Wahrheit des Guten ist ....., daß das Gute an und für sich erreicht, — die objektive Welt so an und für sich die Idee ist, wie sie zugleich ewig als Zweck sich setzt und durch Tätigkeit ihre Wirklichkeit hervorbringt" (Enz.³ § 235; VI, 407 f.). Die Entwicklung des Idealismus gelangt in Hegel an ihr Ende, indem er in seinem System den Ausdruck findet für jene „Tätigkeit, die so

ruhig wie die tiefste Ruhe" und für jene „Ruhe, die so tätig, wie die höchste Tätigkeit" ist und dadurch „die Natur des Vollkommensten", so wie Schelling es gefordert, aber auszuführen nicht vermocht hatte, „in Begriffen" erfaßt (vgl. oben 177).

Der deutsche Idealismus erreicht in Hegels Philosophie sein Ziel, weil er in ihr die Welt als eine Entwicklung denkt, die selbst ewig am Ziele ist; weil er in ihr sich selbst als das die Entwicklung der Welt beendende Abschlußglied erkennt, oder weil er sich als das Erkennen des ewig erreichten Ziels der Weltentwicklung begreift. Solange die Philosophie auf dem Boden des ethischen Idealismus stand, konnte sie sich selbst nicht begreifen; denn solange mußte ihr das eigene Erkennen als ein in unabschließbarer Entwicklung fließendes, ihr Ziel nie erreichendes, sondern immer nur erstrebendes, als ein ewig nur gesolltes erscheinen; das war der Begriff der Philosophie, den die Wissenschaftslehre aufstellte, mit dem sie stand und fiel [1]). Auch Schelling war über diesen Begriff nicht hinausgelangt, wie am deutlichsten seine Rückkehr zu Fichte in der Schrift Philosophie und Religion beweist [2]); er hatte zwar einen anderen Begriff vor Augen, — aber er hatte ihn eben nur vor Augen, deshalb blieb er ihm eine „Anschauung", nach der er vergeblich „griff". Erst Hegel verwirklicht, was Schelling bloß vorgeschwebt hatte, indem er die Schellingsche Anschauung mit den Mitteln der Wissenschaftslehre zum Reden bringt. Die Welt ist ewig am Ziele, das Unendliche, Unbeschränkte nicht in der Form der Zukunft, sondern in „wirklicher Gegenwart" (Enz.[3] § 60; VI, 121)[3]), — in jener Gegenwart, von der Nicolaus Cu-

---

1) Vgl. oben Bd. I, 533 f.

2) In dem nachgelassenen „System der gesamten Philosophie" (aus dem Jahre 1804) sagt Schelling: „Die Philosophie in diesem Sinne (nämlich als vollendete) ist das Z i e l aller W i s s e n s c h a f t der Philosophie . . ." (VI, 576; „Ziel" von mir gesperrt).

3) Vgl. oben 244 und 380 Anm. 3.

sanus sagt, sie sei der Inbegriff der Zeit. Die Ewigkeit ist nicht jenseits der Zeit, nicht am nie erreichbaren Ende einer endlosen Zeitreihe, — vielmehr ist sie das Ganze der Zeit, und alle Zeit verläuft in ihr [1]). Mitten im Strome der Zeit die Ewigkeit zu ergreifen, dies ist das Werk der Philosophie; deshalb steht ihr Werk, wann immer es aufgerichtet wird, wann immer die Ewigkeit in ihm erscheint, am Ende aller Zeit, — ein figürlicher Ausdruck dafür, daß es obgleich in der Zeit doch außerhalb aller Zeit, daß es in der Ewigkeit und für die Ewigkeit steht. Die Hegelsche Philosophie begreift erstmalig das Bewußtsein, das der Stifter des Christentums in die Welt brachte: das Ende aller Dinge ist gekommen, — jenes Ewigkeits-Bewußtsein, ohne das weder echte Religion noch echte Philosophie leben kann. Sie b e g r e i f t, was die ersten Christen nur in der sinnlich-übersinnlichen Vorstellung (als nahe Zukunft) hatten, weshalb sie notwendig enttäuscht werden mußten; denn die Zeit ist ebenso notwendig niemals am Ende, als sie notwendig für den Geist, der sie überwindet, der sich seiner Ewigkeit, der sich — seiner selbst bewußt wird, ewig vollendet ist. In allem Zeitlichen das Ganze der Zeit, die Ewigkeit, den Geist zu begreifen, dies ist die Aufgabe, die Hegel in seinem System sich stellt, die seine Enzyklopädie zu lösen unternimmt.

Die Enzyklopädie ist das die Entwicklung des deutschen Idealismus abschließende und krönende Werk, dasjenige, in dem das d i e E p o c h e v o n K a n t b i s H e g e l durchwaltende lebendige Ewigkeitsbewußtsein den Begriff seiner selbst findet als den des sich denkend offenbarenden absoluten Geistes [2]). Indem die Philosophie ihren eigenen

1) „Der Begriff der Ewigkeit muß . . . nicht negativ so gefaßt werden als die Abstraktion von der Zeit, daß sie außerhalb derselben gleichsam existiere; ohnehin nicht in dem Sinn, als ob die Ewigkeit n a c h der Zeit komme; so würde die Ewigkeit zur Zukunft, einem Momente der Zeit, gemacht" (Enz.³ § 258; VII, 1. 54).

2) Hegel behauptet nicht, daß seine Philosophie im e m p i r i s c h e n Sinne die Geschichte abschließe. Ausdrücklich sagt er dort,

Begriff erfaßt, erkennt sie die Identität des Denkens und seines Gegenstandes: sie denkt in ihrem Begriff diese Identität, denn sie denkt in ihm sich selbst; dies Sich-selbst-Denken ist nur ein „Zurücksehen“ auf den Inhalt, den sie durchlaufen hat, es ist das im Resultate sich zusammenfassende

---

wo er in seiner Geschichte der Philosophie auf die seinige zu sprechen kommt: „Dies ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen“ (XV, 690). Er sagt ferner allgemein, „daß die letzte Philosophie einer Zeit das Resultat dieser [der geschichtlichen] Entwicklung und die Wahrheit in der höchsten Gestalt ist, die sich das Selbstbewußtsein des Geistes über sich gibt“ (ebenda 691; Sperrungen von mir). Hegel behauptet daher lediglich, daß seine Philosophie die bisher erreichte höchste Gestalt ist, — welcher Philosoph, der von der Wahrheit seiner Lehre überzeugt ist, wird nicht dasselbe behaupten müssen? Eben das heißt ja Ueberzeugtsein. Hegel spricht nur den Sinn dieses Ueberzeugtseins, der allen Philosophien gemeinsam ist, explizite aus. Der Philosoph stellt sich als Philosoph aus seiner Zeit heraus, weil er sich aus aller Zeit herausstellt, er stellt sich ins Absolute hinein; er kann dann weiter darauf reflektieren, daß dies Sichhineinstellen selbst wieder ein zeitliches ist, aber diese Zeitlichkeit unterscheidet sich von aller historisch betrachteten dadurch, daß die Differenz zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit sich in ihr aufhebt: dies meint die Idee der Gegenwart, von der Hegel sagt, sie sei „das Höchste“ (ebenda 686). Mit der Selbstbetrachtung der Gegenwart schließt sich die Kette der zu ihr hinführenden Glieder, die geschichtsphilosophische Denkweise bricht in ihr ab und geht in die allgemein systematische über: jede Gegenwart ist erlebte Ewigkeit, „erfüllte Unendlichkeit“ (Schiller). Selbst die Vergangenheit wird nur dadurch Vergangenheit, daß sie, historisch sich denkend, in die Ewigkeit, — in die Gegenwart sich zusammenzieht, so daß man im Sinne Hegels sagen dürfte: die Vergangenheit rollt in der Gegenwart ab, sie ist das sich als Vergangenheit anschauende Ewigkeitsbewußtsein der Gegenwart: „Diese Reihe [der historisch aufgetretenen „geistigen Gestaltungen der Philosophie“] ist das wahrhafte Geisterreich, das einzige Geisterreich, das es gibt; — eine Reihe, die nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt, als Aufeinanderfolge, sondern eben im Sichselbsterkennen sich zu Momenten des Einen Geistes, zu dem Einen und demselben gegenwärtigen Geiste macht“ (ebenda 691).

Ganze der Bewegung (Enz.[3] § 573; VII, 2. 453). Das Resultat setzt, um Resultat zu sein, das Ganze voraus, und das Vorausgesetzte geht in das Resultat ein: es begreift sich als Inhalt der Philosophie; oder der Inhalt begreift, indem er im Resultate, d. h. im Begriffe der Philosophie, sich zusammenfaßt, sich selbst als die in ihm entwickelte Identität seiner selbst und des Denkens. Der Begriff der Philosophie hat so zwei Seiten: er ist einmal die sich denkende Philosophie oder das sich denkende Denken und zweitens der sich denkende Geist oder der sich denkende Inhalt des Denkens; diese beiden Seiten schließen sich im Begriffe zusammen: er ist die durch die Entwicklung des Denkinhalts bis zu ihm hin erwiesene, sich selbst als Resultat dieser Entwicklung erweisende konkrete Identität beider Seiten. Der Begriff der Philosophie hat die Philosophie nicht als eine ihm transzendente Wirklichkeit außer sich, sondern er hat sie in sich, er ist die sich als Philosophie begreifende Philosophie selbst, so daß es dasselbe ist zu sagen: der Inhalt der Philosophie oder der Inhalt des Begriffs der Philosophie, denn der Inhalt der Philosophie ist eben der Inhalt ihres Begriffes, sie selbst nichts anderes als ihr eigner am Schlusse sich als solcher begreifender Begriffsinhalt.

Der Begriff der Philosophie ist daher zugleich der Begriff des Geistes, insofern er sich selbst begreift. Der Geist, der durch die Philosophie begriffen wird, und derjenige, der philosophisch begreift, ist ein und derselbe; diese Dieselbigkeit ist seine konkrete Identität, die Identität seines Seins und Denkens, seines Inhalts und seines Begriffs, seines notwendigen Werdens und seines freien Für-sich-Seins, oder wie immer die Gegensätze formuliert werden mögen. Nirgends vielleicht wird die dialektische Wesenheit des Denkens, die Identität des Gegensätzlichen, deutlicher als bei dem Begriffe der Philosophie selbst, in den die Entwicklung des Denkens bei Hegel einmündet. Der Begriff der Philosophie

und die wirkliche Philosophie unterscheiden sich wie Wesen und Sein; aber Wesen und Sein sind im Begriffe identisch. Die Philosophie verwirklicht ihren Begriff, und nur der verwirklichte Begriff ist der wahre; der „bloße" Begriff der Philosophie, ihr Wesen, wäre der Begriff einer unwirklichen, einer bloß sein-sollenden Philosophie, aber eine solche ist keine Philosophie, und ihr Begriff folglich unwahr. Die Philosophie begreift sich nur, indem sie sich verwirklicht; ihr Begriff ist die letzte Tat ihrer Selbstverwirklichung, ist diese Selbstverwirklichung als begriffene. Der Begriff setzt sich seinem Inhalte so entgegen, daß er sich zugleich in dem Inhalte selbst setzt; der bloße Begriff oder das vom Sein getrennte Wesen ist das Nichts, das sich in sich reflektiert, der bloße Schein; der wahre Begriff aber ist das mit dem Sein sich vereinigende Wesen, das sich in sich reflektierende Sein. Indem die Philosophie ihren eigenen Begriff setzt, reflektiert sie ihr Sein in sich, — nicht als das Nichts ihrer selbst, nicht sich als unwirkliche Philosophie, sondern als das den Gegensatz seiner selbst aufhebende, im Gegensatze sich selbst setzende Denken. Der Gegensatz, in dem das Denken sich selbst setzt, ist aber nicht nur die wirkliche Philosophie, sondern zugleich der Inhalt, den sie denkt, der Geist; denn die Philosophie verwirklicht sich nur durch dieses Denken des Inhalts: der Inhalt, den sie denkt, gibt ihr die Wirklichkeit; ein inhaltloses Denken ist unwirklich. Die Dialektik des Begriffs der Philosophie im Gegensatze zur Philosophie selbst ist zugleich die Dialektik der Philosophie im Gegensatze zu ihrem Gegenstande, dem Geiste. Die Philosophie ist der sich denkende Geist; der Begriff des Geistes ist daher selbst dialektisch: er ist die spekulative Einheit, das sich denkende Selbst des Begriffs und des Geistes.

Der Begriff des Geistes ist der unwirkliche, der noch nicht als wirklich gesetzte, der „bloße" Geist oder der Geist an sich: der Geist, der sich noch nicht als Geist weiß, weil er

sich noch nicht sich entgegengesetzt und sich noch nicht in seinem Gegensatze mit sich ineinsgesetzt hat; er ist der abstrakte, von seinem Gegensatze noch freie oder mit ihm nur implizite behaftete Geist: der L o g o s. Der Logos ist als Begriff des Geistes zugleich die Philosophie, insofern sie sich selbst noch nicht begreift, die Philosophie an sich: die Philosophie der Philosophie, unmittelbar gesetzt, die erste oder unmittelbare Philosophie, die L o g i k. Die Logik ist daher die ganze Philosophie als Moment ihrer selbst; und die ganze Philosophie ist die zum System erweiterte, ergänzte Logik. Nur wer dieses dialektische Verhältnis von Logik und System berücksichtigt, wird zu verstehen vermögen, in welchem Sinne das System von der Logik beherrscht wird: es wird von ihr beherrscht, weil und insofern die Logik selbst vom System beherrscht wird, Moment des Systems ist. Die Philosophie ist Logik, weil sie D e n k e n ist; aber sie ist nicht formelles, „bloß" logisches, sondern inhaltvolles, onto-logisches Denken, — und dies schon als Logik. Das dialektische Verhältnis von Logik und System, und folglich auch das von Logos und Geist, ist selbst ein logisches Verhältnis, wie alle Verhältnisse, die nur immer gedacht werden können; es ist zugleich aber nicht n u r ein logisches Verhältnis, denn der Geist schreitet über den Logos hinaus, indem er sich denkend zu ihm ins Verhältnis setzt, sich als Logos begreift und sich dem Logos entgegensetzt; er schreitet über die Logik hinaus. Ja er schreitet, insofern die Logik die Philosophie an sich ist, über die Philosophie hinaus. Die Philosophie muß sich selbst verneinen, um für sich zu werden; sie muß (wie der Geist oder a l s Geist) aus sich heraus- und sich gegenübertreten, sie muß N i c h t - P h i l o s o p h i e, Nicht-Begriff, Nicht-Denken werden, um sich in diesem Gegenteile ihrer selbst wiederzuerkennen und sich mit ihm zu vereinen. Der Logos entschließt sich, wie Hegel sagt, „sich als Natur frei aus sich zu entlassen" (Enz.[3] § 244; VI, 414).

Die Logik ist das Denken, das sich selbst denkt, ohne

sich einen „denkfremden" Inhalt entgegenzusetzen; zwar ist auch sie inhaltvolles Denken, Denken des Seins; aber das Sein ist an sich Begriff, es ist Moment in der Totalität, im System der Denkbestimmungen, Stufe des werdenden, — des für sich werdenden Begriffs. Das Sein ist zwar noch nicht explizite Begriff, weil es noch nicht für sich selbst Sein ist; aber es ist an sich schon Begriff, es ist nichts anderes als der Begriff des Seins oder der Begriff an sich. Wie aber das Sein als Kategorienreich, als Totalität aller seiner Begriffsmomente, übergeht ins Wesen, und seine Unmittelbarkeit, seine bloße Inhaltlichkeit verneint, wie der in ihm liegende seiende Widerspruch sich zum reflektierten expliziert, sich als Widerspruch setzt, so geht auch der Begriff als Totalität aller seiner Momente, als System aller Kategorien über in das Nichts seiner selbst, er negiert sich als Begriff, als für sich gewordenes Denken, er negiert seine Selbstheit und expliziert so den der gesamten Logik zu Grunde liegenden Widerspruch des Selbsts: denkendes und gedachtes Selbst zu sein. Dieser Widerspruch kann erst aktuell werden, er kann erst hervortreten, nachdem die Entwicklung der Kategorien ihr Ende erreicht, der Logos sich als Logos, als Totalität des Begriffs, als denkendes Selbst bestimmt hat. Zwar ist es derselbe Widerspruch, der schon im Gegensatze von Sein und Nichts, von Sein und Wesen, Wesen und Schein, Inhalt und Form, wie überhaupt in allen logischen Gegensätzen, enthalten ist, aber erst am Schlusse der Logik kann er sich als der Gegensatz des Begriffs und seines Gegenteils sich selbst enthüllen. Dieser Gegensatz ist zunächst nicht derjenige von Logos und Geist, sowenig im Wesen schon derjenige von Sein und Begriff gesetzt ist; der Logos wird Geist erst, nachdem er sich in seinem Gegenteile bewährt und bewahrheitet hat, denn der Geist ist dem Logos nicht nur entgegengesetzt, sondern er ist selbst der Logos, der sich in seinem Gegenteile mit sich zusammenschließt und sich als Geist begreift, so wie der Begriff dem Sein nicht nur entgegen-

gesetzt ist, sondern selbst das durch das Wesen hindurch- und mit sich zusammengegangene Sein ist.

Das gedachte Selbst im Gegensatze zum sich denkenden ist daher kein Selbst, es ist nicht mehr das Selbst des Logos und noch nicht das Selbst des Geistes; es ist der in sich entzweite Logos, der sich als sein Anderes gegenübertritt und in seiner Entwicklung zum Geiste wird. Dieses zwischen Logos und Geist vermittelnde selbstlose Selbst, dieser gesetzte Widerspruch des Selbsts, nicht es selbst zu sein, ist die Natur. Die Natur ist der werdende Geist, wie das Wesen der werdende Begriff ist; sie ist der Widerspruch des Satzes: der Logos ist Natur, wie das Wesen der Widerspruch des Satzes war: das Sein ist Wesen. Der Logos ist Natur, die Natur ist der in sein Gegenteil hineinscheinende, in ihm sich reflektierende Logos; der Logos ist das Wesen der Natur, ihre Form, ihr Grund, ihre Bedingung, ihr Inneres, ihre Wirklichkeit. Ohne den Logos wäre die Natur bloße Negation ohne ein Negiertes: das Negierte in ihr ist der Logos, der sich selbst negiert; der Logos negiert sich, weil er implizite nicht bloß der Logos ist, sondern Geist, so wie das Sein sich negiert, weil es implizite nicht bloß das Sein ist, sondern Begriff. Die Logik könnte nicht in die Naturphilosophie übergehen, der Logos könnte sich nicht „entlassen", d. h. sich als sein Gegenteil und in seinem Gegenteile sich setzen, er könnte sich nicht sich entgegensetzen, wenn nicht die Logik schon Philosophie des Geistes, der Logos schon an sich Geist wäre. Oder: das Denken könnte nicht das Nicht-Denken, den Nicht-Begriff, die Natur, — nicht sich selbst als Natur herausstellen, wenn es nicht seinem „Wesen" nach Nicht-Denken, Negativität, negatives, sich selbst negierendes Denken: Reflexion wäre. Die Natur ist das Gegenbild der Reflexivität des Denkens, seiner in sich antithetischen Bestimmtheit, seiner Endlichkeit und Abstraktheit, seiner „Ohnmacht" (Enz.[3] § 250, VII, 1. 37). Die Natur zieht dem Denken Grenzen, aber diese Grenzen

sind die eigenen, die ihm selbst immanenten Grenzen, ohne die es nicht wirkliches Denken, nicht das Denken des Geistes wäre, nicht für sich selbst Denken des Geistes werden könnte. Nur weil der Logos schon an sich Geist ist, kann und muß er sich negieren, denn der Geist ist der aus seiner Negation zu sich zurückkehrende, für sich werdende Logos; der Logos kann aber für sich nur werden, indem er sich seiner selbst in seinem Anderen bewußt wird. Die Natur ist dieses Andere, sie ist die Bestätigung für die Geistigkeit aller logischen Kategorien, der Ergänzungsbedürftigkeit und Momenthaftigkeit ihrer Totalität. Die Kategorien wären nicht Bestimmungen des Geistes, wenn sie sich nicht als Kategorien der Natur verwirklichten; der Geist ist der aus der Natur zu sich zurückkehrende Logos, und der Logos kann nur Geist werden, weil er implizite nicht nur Logos, nicht nur denkend, sondern zugleich das Selbst der Natur und des Geistes, das die Natur denkende Selbst ist.

Die Natur ist der Widerspruch, sie selbst und der werdende Geist zu sein; dieser Widerspruch expliziert sich in der Philosophie, in der Logik der Natur. Die Naturphilosophie ist nicht die Natur selbst, sie ist sonach der Logik entgegengesetzt, die selbst der Logos ist; der Gegensatz des Denkens und des Gedachten, des Selbsts und des Gegenstandes, der in der Logik nur als Gegensatz innerhalb des Denkens, als denkimmanenter, offenbar wurde und sich im Wesen reflektierte, wird in der Naturphilosophie gesetzt als Gegensatz des Logos und der Natur. Aber die Natur überwindet selbst diesen Gegensatz, indem sie Geist wird; denn der Geist ist der mit der Natur sich vereinigende Logos, der sich als solcher zuletzt im Begriffe der Philosophie sich selbst offenbart. Das Ueberwinden des Gegensatzes von Natur und Logos ist das Wesen der Natur, ist der Inhalt ihrer Entwicklung; die Natur überwindet mit diesem Gegensatze zugleich sich selbst und entwickelt sich zum Geiste. Der Logos ist das Selbst der Natur, das in der

Naturphilosophie sich seiner selbst als der Natur bewußt wird und so die Natur begreift. Insofern die Natur selbst der Logos ist, begreift sie sich selbst in der Naturphilosophie, so wie der Begriff in der Logik sich selbst begreift; insofern aber die Natur *nicht* selbst der Logos, sondern ihm entgegengesetzt, sein Gegenstand, ist, begreift sie sich *nicht* selbst, sondern wird begriffen. Der werdende Begriff ist die Logik; die Natur aber ist zugleich der in ihr werdende Logos (der Begriff der Natur, die Naturphilosophie) und der „Widerschein" des Logos, das Moment seines „Andersseins" (Enz.[3] § 244; VI, 414), der „entlassene" Logos, — das Reich des Anti-logischen, Wider-begrifflichen. Nur insofern die Natur selbst der Logos ist und sich logisch entwickelt, ist sie der werdende Geist. Erst der gewordene Geist gelangt dazu, indem er sich im Begriffe der Philosophie explizite begreift, Natur und Geist in sich identisch zu setzen: indem er auf sich, als den die Natur philosophisch begreifenden Geist oder auf die Natur*philosophie* reflektiert, hebt er den Gegensatz zwischen sich und der Natur, zwischen der Naturphilosophie und ihrem Gegenstande, in sich auf. Die Natur ist der *unaufgelöste*, erst im Geiste sich auflösende Widerspruch, zugleich Natur und Geist, Antilogik und Logik, Natur und Naturphilosophie zu sein [1]).

Das Begreifen der Natur ist ihr Sich-selbst-begreifen, insofern sie ihr eigener Logos oder der werdende Geist ist; begreifbar ist die Natur nur, insofern es implizite der *Geist* ist, der *sich* in ihr begreift; nur das Werden des Geistes ist das Begreifbare in der Natur, dasjenige, worin sie sich als logisch, als philosophisch erweist. Die Naturphilosophie

1) „Die Natur ist *an sich*, in der Idee, göttlich, aber wie sie *ist*, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der *unaufgelöste Widerspruch*" (Enz.[3] § 248; VII, 1. 28). Daraus ließe sich auch die von Hegel nicht genügend beachtete Problematik der Gegensätzlichkeit von empirischer Naturwissenschaft und spekulativer Naturphilosophie aus Hegel selbst begreifen.

denkt daher die Stufen der Annäherung der Natur an den Geist als Stufen der dialektischen Selbstentwicklung der Natur; diese Annäherung macht die Natur logisch, weil sie die geistige Wesenheit der Natur betrifft. Der Logos, der in die Natur hineinscheint, ist die dem Geiste gleichsam zugewandte, den Geist antizipierende, implizierende Seite der Natur. Der Geist begreift somit in der Natur sich selbst als entstehend, wie Schelling gelehrt hatte; nur insofern er selbst sich begreift, begreift er die Natur, und nur insofern begreift die Natur selbst sich selbst [1]). Ein in sich gegliedertes, logisch sich abstufendes und dialektisch sich entwickelndes Ganzes, ein Inbegriff von Bestimmungen, die zueinander in begrifflichem Verhältnisse stehen, ein System von Kategorien, gleich dem der Logik, oder kurz Idee ist die Natur nur, weil und soweit sie Geist ist; aber nur als dieses Ganze, dieser Inbegriff, dieses System, nur als die in der Naturphilosophie sich darstellende Idee ist sie Natur. Die Philosophie allein gibt ein Recht, die mannigfaltigen Erscheinungen, welche die empirischen Naturwissenschaften erforschen, in einem einzigen Begriffe zusammenzufassen; nur durch dieses Zusammenfassen im Begriffe werden sie zu Erscheinungen eines einzigen vom Begriffe beherrschten Gebietes: die Natur ist der Begriff der Natur als eines Gebietes bestimmter Kategorien, sie ist deren Gebietkategorie. Die Naturphilosophie denkt den Begriff der Natur; durch dieses Denken erweist sie die Identität der Natur und ihres Begriffs. Aber die Natur ist zugleich nicht identisch mit ihrem Begriffe, sie ist ihrem Begriffe nicht angemessen; sie ist das Begrifflose, das Regellose, das Wider-Vernünftige, das Zufällige, — sie ist zugleich das Gegenteil ihrer selbst: Un-

1) „Dies ist nun die Bestimmung und der Zweck der Naturphilosophie, daß der Geist sein eigenes Wesen, d. i. den Begriff der Natur, sein Gegenbild, in ihr finde" (VII, 1. 22).

natur, Unbegriff. Deshalb kann das Denken der Natur die Natur nicht festhalten; wie sie als Begriff ein Ganzes ist, so ist sie als Unbegriff ebenso kein Ganzes, sondern zerfällt in eine einheitslose Fülle, in eine Verschiedenheit äußerlicher, wesenloser, alle Begrenzung und Bestimmung aufhebender Gebilde. Diese Antithetik der Natur ist der Grund, weshalb ihr Begriff sich selbst nicht zu begreifen, weshalb sie nicht für sich selbst Begriff, nicht für sich selbst Natur werden kann; oder weshalb sie für sich selbst nur wird, indem sie sich als Natur negiert.

Der Widerspruch, der die Natur ist, hebt sich nicht in ihr, sondern erst in ihrer Negation, im Geiste, auf. Der Geist stellt den Begriff wieder her; die Natur wird Geist, weil sie als Begriff den Widerspruch nicht erträgt, weil der Widerspruch sich selbst aufhebt. Der Widerspruch ist Widerspruch nicht für die Natur, insofern sie Unbegriff, Ungeist ist; denn insofern ist sie bloß; dieses Sein der Natur ist das Nicht-Sein der Idee, das Nicht-Sein des Geistes. Aber die Natur ist dieses Nicht-Sein nur und damit widerspruchvoll, weil sie selbst zugleich Begriff und Geist ist; als Begriff und Geist aber muß sie ihren Widerspruch überwinden; der als Widerspruch gesetzte, der für sich gewordene Widerspruch hebt sich auf. Die Natur überwindet ihren Widerspruch, indem er für sie selbst oder sie selbst für sich selbst wird: indem sie selbst sich überwindet, sich negiert. Der Logos, der sich als Natur begrenzt, der als sein Anderes sich entgegensetzt, muß diese Grenze überschreiten und sein Anderes mit sich selbst ineinssetzen: die Natur wird für sich selbst, indem sie aufhört, bloß Natur zu sein, und Natur für den Geist wird. Der Geist, für den die Natur Natur wird, ist daher seinerseits zwar wiederum das Andere, der Gegensatz der Natur, aber so, daß er zugleich selbst das Andere seines Anderen, oder daß sein Anderes für ihn er selbst wird. Nur wenn der Geist die Natur selbst ist, kann die Natur zugleich für sich selbst Natur werden, indem sie es

für den Geist wird. Die Natur muß also zwar aufhören, „bloß" Natur zu sein, indem sie Geist wird, aber sie darf nicht aufhören, Natur zu sein. Der Geist ist selbst Natur, er ist die für sich gewordene Natur. Die Natur ist Natur nur, weil sie Natur für sich selbst, — weil sie Geist wird, denn sie ist Natur nur für den Geist; und der Geist ist nur Geist, weil die Natur in ihm für sich selbst wird, — weil er selbst den Widerspruch aufhebt, der die Natur für ihn ist.

Der Geist ist Geist nur, weil er die Negation seiner selbst als des Logos zu seinem Wesen hat, weil er den Widerspruch, er selbst und die Natur zu sein, in sich trägt und auflöst. Der Geist ist der sich durch Tätigkeit auflösende Widerspruch. Der Widerspruch der Natur, zugleich Natur und Geist zu sein, wird zum Widerspruche des Geistes, zugleich Geist und Natur zu sein. Aber der Unterschied beider Widersprüche ist der, daß der Geist in der Natur nur implizite, die Natur im Geiste aber explizite gesetzt ist; deshalb vermag der Geist seinen Widerspruch explizite aufzulösen. Der Widerspruch der Natur fordert zu seiner Auflösung die Explizierung des Geistes als der Einheit seiner selbst und der Natur. Der Schritt von der Natur zum Geiste entspricht dem Schritte vom Wesen zum Begriff oder innerhalb des Begriffs von der Objektivität zur Idee. Der Geist ist der durch die Natur sich mit sich vermittelnde Begriff; während die Natur in Gegensätze entzweit ist, ohne sich als das die Gegensätze in sich Vereinigende zu wissen, ist eben dies der Begriff des Geistes, in seinem Gegenteile bei sich zu sein und durch seine Bewegung aus seinem Gegenteile zu sich zurückzukehren. Nur dadurch wird der Geist das in seinem Inhalte mit sich Identische, — das in seiner Gegensätzlichkeit für sich selbst Identische: das seiner selbst sich Bewußte. Der Geist löst seinen Widerspruch auf, indem er sich stufenweise zur Idee seiner selbst erhebt und sich zuletzt in der Philosophie be-

greift [1]). Um sich begreifen zu können, muß er den Gegensatz seiner selbst und der Natur in sich selbst setzen und überwinden. Er muß zunächst sich seiner selbst bewußt werden als des Selbsts im Gegensatze zur selbstlosen Natur, als des Subjekts im Gegensatze zu allem Gegenständlichen: Stufe des subjektiven Geistes. Er muß zweitens sich selbst als eine zweite Natur, als eine objektive Wirklichkeit, eine Welt [2]) hervorbringen: Stufe des objektiven Geistes. Und er muß zuletzt diese seine Seiten in sich zusammenschließen, seine Subjektivität mit seiner Objektivität versöhnen: Stufe des absoluten Geistes.

Die Philosophie des Geistes ist die für sich selbst werdende Philosophie, der für sich selbst werdende Geist. Geist und Philosophie sind konkret identisch; die Philosophie ist der sich seiner selbst bewußt werdende, der für sich Geist werdende, der sich denkende Geist als die sich denkende Idee der Einheit von Logos, Natur und Geist, von Logik, Natur- und Geistesphilosophie. Der Geist wird Philosophie, weil er in der Philosophie sich selbst denkt; dieses Werden ist Tätigkeit des Geistes, insofern er noch nicht philosophischer, noch nicht sich denkender ist und zugleich Werden des denkenden, im Begriffe der Philosophie sich selbst denkenden Geistes. Oder: Das Werden des Geistes ist zugleich ein geistiges und ein logisches, die Begriffsbestimmungen des Geistes sind zugleich geistige Wirklichkeiten; dieses „Zugleich" ist nur möglich, weil der Geist an sich oder seinem Begriffe

1) „Alles Tun des Geistes ist deshalb nur ein Erfassen seiner selbst, und der Zweck aller wahrhaften Wissenschaft ist nur der, daß der Geist in Allem, was im Himmel und auf Erden ist, sich selbst erkenne" (VII, 2. 4). Die Entwicklung des Geistes „hat ihr Ziel erreicht, wenn der Begriff desselben sich vollkommen verwirklicht hat — oder was dasselbe ist — wenn der Geist zum vollkommenen Bewußtsein seines Begriffs gelangt ist" (ebenda 10).

2) „Welt", sagt Hegel einmal, ist „eine Kollektion des Geistigen und Natürlichen" (VII, 1. 25).

nach sich denkender Geist ist (so wie die Natur an sich Geist, das Sein an sich Begriff ist), weil das Denken sozusagen der Geist des Geistes, das Geistige schlechthin, ist; das „Zugleich" ist daher nur dialektisch begreifbar. Die Kategorien des Geistes sind logisch, sie sind Begriffe, weil das Logische, weil der Begriff selbst Geist und auf Grund seiner Geistigkeit dialektisch ist. Die geistige Wirklichkeit der in der Philosophie des Geistes sich entwickelnden Formen erweist sich für das Denken darin, daß diese Formen nur als unselbständige, begrifflich nicht festzuhaltende auftreten und verschwinden, daß jede einzelne jede andere zu ihrer Ergänzung fordert, wie in der Logik und in der Naturphilosophie.

Der Geist ist wahrhaft wirklich erst in der Totalität seiner Formen, die sich im Begriffe der Philosophie zusammenfaßt. So ist schon der subjektive Geist wirklich nur, weil er implizite diese Totalität; so ist die „natürliche" Seele des Menschen, diese erste Stufe des subjektiven Geistes, nur wirkliche Seele, weil sie ihrer Anlage, ihrer Möglichkeit nach Bewußtsein und Vernunft, Rechtsperson, moralische Individualität, Glied sittlicher Gemeinschaft, weil sie der Kunst, der Religion und der Philosophie fähiger Geist ist, — diese Möglichkeit, diese Fähigkeit gehört zu ihrem Begriffe; ihr Begriff entwickelt sich zu dem der höheren, reicheren Gestalten des Geistes, weil sie selbst der Begriff ist, der zu dem dieser Gestalten entwickelbar ist, weil ihr Begriff implizite die Idee der Totalität des Geistes ist. Sie ist implizite diese Idee heißt: sie ist Geist und ist nicht Geist, sie ist ihr Begriff und ist nicht ihr Begriff, sie ist in Wirklichkeit Möglichkeit und nur ihrer Möglichkeit nach wirklich. „In der philosophischen Ansicht des Geistes als solchen wird er selbst als in seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet und seine Aeußerungen als die Momente seines Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens, seines Zusammenschließens mit sich, wodurch er erst wirklicher Geist ist" (Enz. [3] § 387; VII, 2. 41).

Indem die natürliche Seele sich zu Bewußtsein und Vernunft, indem der subjektive Geist sich zum objektiven und absoluten entwickelt, entwickelt sich zugleich sein Begriff; die Selbstentwicklung des Geistes ist die Selbstentwicklung seines Begriffs, oder des Begriffs als des Geistes in der Philosophie des Geistes. Die Selbsterkenntnis des Geistes im System ist der letzte und absolute Zweck seiner Tätigkeit; dies klingt sehr intellektualistisch und rationalistisch — aber nur für den, der eine intellektualistische und rationalistische Idee der Philosophie vor Augen hat; wer aber die Hegelsche Idee erfaßt hat, weiß, daß aus diesem letzten Zweck des Geistes seine nicht bloß intellektuelle, seine zugleich natürliche und praktische, seine rechtliche, moralische und sittliche, seine künstlerische und religiöse, kurz seine gesamte lebendige Tätigkeit nicht aus-, sondern in ihn eingeschlossen ist, daß der Geist sich nur philosophisch begreifen kann als in dieser Tätigkeit sich verwirklichend, daß diese seine Selbstverwirklichung den Inhalt seines Sich-Begreifens, den Inhalt seines Begriffs, — des Begriffs schlechthin ausmacht. Daher ist ebenso die Gesamttätigkeit des Geistes oder seine „Manifestation" sein absoluter Zweck, ohne dessen Verwirklichung das Denken „nur das Formelle des absoluten Inhalts ist" (Enz.[3] § 571; VII, 2. 452).

Die Entwicklung des Geistes ist wie die des Logos und wie die der Natur eine dialektische, d. h. eine logisch-metaphysische oder onto-logische; sie ist daher keine Entwicklung in der Zeit. Zwar ist der Geist die für sich gewordene Natur und die Natur das Dasein des Begriffes in Raum und Zeit, alle ihre Gebilde sind daher räumlich-zeitliche; aber schon die Natur ist nicht nur Dasein in Raum und Zeit, sondern zugleich Idee und nur als Idee begreifbar; die Stufen des Begriffs, die sie durchläuft, existieren daher wohl als räumlich-zeitliche, aber sie folgen sich nicht in der Zeit, sondern in der zeitlosen Idee. Ebensowenig folgen sich die Gestalten des Geistes in der Zeit; zwar gehört das durch die

Natur mitbestimmte Wachstum und Reifen der Seele in den Lebensaltern, sowie die geschichtliche Entwicklung der Menschheit in die Philosophie des Geistes hinein; aber die Zeitfolge wird, soweit sie einen geistigen Inhalt hat, dem entsprechend sie sich gliedert, durch die dialektische Folge der Begriffe, und nicht umgekehrt diese durch die Zeitfolge bestimmt. Die Geschichte ist selbst eine Kategorie des Geistes und zwar diejenige, welche den Uebergang aus dem objektiven in den absoluten Geist vollzieht. Sie ist Weltgeschichte, weil ihr Thema die „zweite Natur", d. h. die Welt ist, die der Geist sich aufbaut, sie ist der als eine Welt (nämlich als die natürlich-sittliche Welt der staatlich lebenden Völker) sich hervorbringende Geist: der Weltgeist. In der Geschichte erhält die Zeit und selbst der Raum (Geographie!) eine geistige Bedeutung, die Kategorien der Natur füllen sich mit geistigem Inhalt; nicht die Zeit als Zeit ist daher das Bestimmende für das geschichtliche Werden, sondern der als geschichtlicher sich zeitlich entfaltende Geist. Nicht die Zeit hat Macht über den Geist, sondern er hat Macht über sie, er selbst ist „die Macht der Zeit" (Enz.[3] § 258; VII, 1. 54); sie ist „dasselbe Prinzip als das Ich = Ich des reinen Selbstbewußtseins; aber dasselbe ... noch in seiner gänzlichen Aeußerlichkeit und Abstraktion" (ebda. 53). Weil der Geist die Zeit beherrscht und als geschichtlicher mit seinem Inhalte erfüllt, sie verinnerlicht und begeistet, kann die Zeitfolge eine geistige Folge, eine Folge geistiger Gestalten werden, in denen der Begriff selbst sich entwickelt; und die dialektisch-geistige Entwicklung kann umgekehrt so zur zeitlichen werden. Der Geist macht sich zum Herrn der Zeit, indem er sich zum Herrn seiner selbst macht, indem er seine Form seinem Inhalt aufprägt oder seinen Inhalt seiner Form gemäß gestaltet. Insofern er sich in der Geschichte zeitlich entwickelt, entwickelt er sich daher nicht nur in der Zeit, sondern zugleich überzeitlich oder ewig; indem er wird, was er

an sich ist, indem er Geist für sich selbst wird, wird er für sich selbst überzeitlich, übergeschichtlich; er überwindet als geschichtlicher die Geschichtlichkeit seiner selbst und verwirklicht in der Zeit seine Ueberzeitlichkeit oder Ewigkeit. Die Geschichte dient daher, ebenso wie die Natur, nur der Offenbarung des ewigen Geistes. Natur und Geschichte sind „Gefäße seiner Ehre" (Enz. [3] § 552; VII, 2. 427). Der zeitlich-überzeitliche, der geschichtlich-übergeschichtliche, der sich seiner Ewigkeit bewußt werdende Geist ist der absolute.

Der absolute Geist überwindet den Widerspruch, geschichtlich und übergeschichtlich zugleich zu sein, indem er als geschichtlicher durch seine Tätigkeit sich übergeschichtlich macht und sich in seiner Uebergeschichtlichkeit anschaut, vorstellt und begreift. Kunstwerke, Religionen und philosophische Systeme haben zwar ebenso wie die Staaten geschichtliches Dasein; aber Kunst, Religion und Philosophie sind zugleich für sich selbst übergeschichtlich: der Geist offenbart sich in ihnen für sich selbst als zeitenthobener, ewiger. Ueberzeitlich, ewig ist der Geist, weil er zugleich Logos ist: als absoluter Geist kehrt er zu sich als dem Logos zurück. Kunst und Religion sind an sich Begriff und werden in der Philosophie der Kunst und der Religion Begriff für sich selbst: sie begreifen sich. In dem Gegensatze von Kunst und Religion zeigt sich noch einmal die Dialektik des Geistes, — die Gegensätzlichkeit von Unmittelbarkeit und Vermittlung, Aeußerlichkeit und Innerlichkeit, Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit, Natur und Geist, Notwendigkeit und Freiheit; beide, die Kunst und die Religion, sind Formen der Einheit dieser Gegensätze, aber einseitige Formen, die einander zur Ergänzung fordern und sich in ihrem Dritten, der Philosophie, durchdringen. Jede dieser drei Formen ist das Ganze des absoluten Geistes und jede Moment, die dritte aber ist das Moment, das sich zugleich als das Ganze

weiß, das sich als die Einheit von Kunst und Religion begreift; sie ist „der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion" (Enz.[3] § 572; VII, 2. 452)[1]). Kunst und Religion sind spekulativ identisch; der subjektiv-objektive Geist stellt in ihnen sich für sich selbst als absoluten dar, indem er seine beiden Seiten versöhnt; er verwirklicht ihre absolute Einheit, er verwirklicht sich selbst als diese Einheit, als absoluten Geist.

In der Kunst offenbart sich die Einheit unmittelbar; das Kunstwerk ist Schöpfung des Genies, in der der Geist zugleich als natürlicher und als sittlicher, als subjektiver und als objektiver, als von innen getriebener, triebhaft-begeisterter und als Verstand und Wille tätig ist. Indem der subjektive Geist des Genies sich für sich selbst in seinem Werke unmittelbar objektiviert, tritt der Gegensatz seiner selbst und des im Werke erscheinenden absoluten Geistes für den Geist noch nicht hervor; deshalb bleibt die Einheit unentwickelt; zwar stellt das Werk sie dar, aber im Werke ist sie nicht für sich selbst, sondern nur für das schaffende oder schauende Bewußtsein, das sich schaffend-schauend versöhnt. Das Werk ist sich seiner selbst nicht bewußt. Die Versöhnung ist einseitig „in dem subjektiven Selbstbewußtsein vollbracht, welches so in sich sicher und heiter, ohne die Tiefe und ohne Bewußtsein seines Gegensatzes gegen das an und für sich seiende Wesen ist" (Enz.[3] § 561; VII, 2. 443). Das Kunstwerk ist erst an sich absoluter Geist, — die Kunst ist an sich Religion.

Die offenbare Religion ist nicht mehr das Werk des sich objektivierenden subjektiven, sondern die Selbst-

---

1) „Die" Kunst ist an sich „Begriff", in der „Wirklichkeit" gibt es nur einzelne Kunstwerke, deren Identität mit „der" Kunst eine spekulative, eine dialektische ist; ebenso steht es mit „der" Religion, nur daß diese als offenbare auch in der Wirklichkeit eins ist mit dem Inhalte ihres Begriffes, insofern sie sich als offenbare und Gott als Geist vorstellt.

offenbarung des absoluten Geistes; in ihr expliziert sich der Gegensatz beider und vermittelt sich in sich. In der Religion offenbart sich der absolute Geist als der für sich selbst absolute: an die Stelle des Genies tritt Gott. Der die Kunst schaffende Geist weiß das Werk als das seinige, als das von ihm hervorgebrachte; die Religion, und zwar die offenbare — denn sie allein ist die wahrhafte, die mit ihrem Begriffe übereinstimmt — weiß sich als von Gott geoffenbart, somit als Werk Gottes. Die Religion ist aber nicht bloß von Gott geoffenbart, sondern Gott offenbart sich selbst in ihr. Sich zu offenbaren ist für Gott nicht zufällig, sondern eben darin besteht sein Wesen; Gott ist Gott nur, indem er als Gott gewußt wird; das Gewußtwerden ist sein Sichwissen und „sein Sichwissen ist ... sein Selbstbewußtsein im Menschen" (Enz.[3] § 564; VII, 2. 448). Die Tätigkeit des Geistes, insofern er in der Religion den Gegensatz seiner Subjektivität und seiner Objektivität, seines Seins und seines Wesens, seiner selbst und der Natur in sich selbst versöhnt, und die Tätigkeit Gottes, wie die Religion sie vorstellt, ist daher an sich dieselbe Tätigkeit: eben dies meint die Identität von Begriff und Wirklichkeit in der offenbaren Religion. Die Religion stellt in der Tätigkeit Gottes die Selbstversöhnung des Geistes, mithin dieselbe dialektische Bewegung vor, die den Inhalt der Philosophie ausmacht; sie stellt aber sich selbst, ihre eigene Tätigkeit nicht als ihre eigene vor, als die sich mit sich versöhnende, sich mit sich vermittelnde des absoluten Geistes, sondern als Tätigkeit Gottes. Die Religion ist explizite nicht Selbstbewußtsein oder Begriff der Religion; Begriff und Wirklichkeit sind in ihr erst an sich identisch, die Philosophie der Religion ist es, die beide in sich identisch setzt, denn sie ist selbst der sich für sich selbst verwirklichende Begriff der Religion. Der Unterschied des Vorstellens und Begreifens als Unterschied von Religion und Philosophie ist daher nicht,

wie es bei manchen Interpreten Hegels scheint, etwa ein bloß psychologischer; die Psychologie kann als solche überhaupt nicht die Unterschiede des absoluten Geistes, sie kann die Religion im Unterschied zur Philosophie nicht erfassen, sie ist ein Teil der Philosophie des subjektiven Geistes. Vielmehr ist der Unterschied zwischen Vorstellen und Begreifen der, daß die Religion ihren Begriff nicht für sich, sondern an sich verwirklicht, indem sie die dialektische Bewegung des Geistes als diejenige Gottes, als Gottes Selbstoffenbarung, vorstellt, während die Philosophie in dieser Vorstellung den Begriff der Religion und somit ihren eigenen Begriff, — den Begriff schlechthin, die Entwicklung des Geistes, erkennt. Die Religion als Religion begreift sich nicht; für sie ist nicht sie selbst, sondern allein Gott Gegenstand ihres Vorstellens.

Aber dieser Gegenstand ist implizite der Geist, der sich in der Philosophie als spekulativ identisch mit dem Logos und der Natur begreift; diese Identität ist daher auch der Inhalt der religiös-theologischen Vorstellung von Gott. Die offenbare Religion stellt Gott als den Dreieinigen vor, und zwar 1. in seiner Allgemeinheit als Vater, Sohn und Geist, 2. in seiner Besonderheit als den Gegensatz des dreieinigen Gottes und seiner doppelten Schöpfung, der Natur und des endlichen Geistes, der als böser sich Gott entgegen- und dadurch in Widerspruch mit sich selbst setzt und 3. in seiner Einzelheit als Selbstbewußtsein, das sich als Sohn Gottes weiß und den Gegensatz zwischen sich und Gott, dem Vater, mithin den Widerspruch des Bösen, aufhebt. In der dritten Vorstellung vollendet sich die Selbstoffenbarung Gottes, denn in ihr vermittelt Gott sich mit dem ihm entgegengesetzten endlichen Geiste als mit sich selbst; die Religion kann diese Selbstvermittlung nur als konkretes zeitlich-überzeitliches, natürlich-übernatürliches, geschichtlich-übergeschichtliches Geschehen vorstellen: der Sohn Gottes steigt in die Zeitlichkeit hinab und erleidet in ihr „den Schmerz der Negativi-

tät" (Enz.[3] § 569; VII, 2. 450) und den Tod um des Bewußtseins seiner Identität mit Gott willen; er opfert sich als endlichen Geist auf und kehrt in die absolute Einheit zurück, die in dieser Bewegung sich als die Idee des „lebendigen und in der Welt gegenwärtigen Geistes" offenbart (ebda). Das diesem Geschehen gläubig hingegebene Bewußtsein erfährt dadurch zunächst seine eigene Gott-Entfremdung, seine Sündhaftigkeit, weiterhin aber die durch Christus vollbrachte Einigung Gottes und des endlichen Geistes überhaupt, somit auch seiner selbst, und schließt sich, indem es seinen eigenen, naturbestimmten Willen, dem Beispiele des Gottessohnes folgend, preisgibt, in ihm mit Gott zusammen, wodurch Gottes Selbstbewußtsein zu dem der Gemeinde innewohnenden Geiste wird.

Die Philosophie endlich ist nichts anderes als die offenbare Religion, die sich selbst und den in ihr vorgestellten Inhalt denkend begreift und dadurch die letzte Gegensätzlichkeit des Geistes zwischen Form und Inhalt, Begriff und Wirklichkeit der Religion aufhebt. Die Philosophie ist somit der Religion gegenüber nicht selbständig, sie ist keine der göttlichen Selbstoffenbarung entgegenzusetzende bloß subjektive (menschliche) Selbstversöhnung des Geistes; denn das Denken meistert nicht den absoluten Inhalt der Religion, sondern findet in ihm sich selbst, indem es seine eigene Subjektivität, „die Eitelkeit des Denkens", seinem „objektiven Gehalt" unterordnet und gerade dadurch erst „freies Denken" wird, in dem der absolute Geist sich selbst sich offenbart (Enz.[3] § 571; VII, 2. 451 f.). Die Philosophie ist aber auch nicht die Magd der Religion und ihrer Theologie; denn indem sie den absoluten Inhalt denkt, erhebt sie sich zugleich über die einseitige Form der Religion, wie über jede andere Einseitigkeit, und erkennt den Inhalt in der absoluten Form, „die sich selbst zum Inhalte bestimmt und identisch mit ihm bleibt . . ." (Enz.[3] § 573; VII, 2. 453). Die Philosophie vermag dadurch den Gegensatz zwischen

der Religion und jeder anderen Form, in welcher der Geist erscheint und sich erscheint, d. h. zwischen dem religiösen und dem „weltlichen“ Bewußtsein schlechthin zu versöhnen, was die Religion für sich nicht vermag. Dieser Gegensatz tritt innerhalb der Sphäre des absoluten Geistes als der von Kunst und Religion auf; in ihm begreift sich zugleich der geschichtsphilosophische Gegensatz von Antike und Christentum, — jener Gegensatz, der sich in dem Streite der Schellingschen mit der Fichteschen Philosophie wieder gezeigt, der den deutschen Idealismus in sich selbst entzweit hatte, und dessen Versöhnung als die zugleich welt- und problemgeschichtliche Mission des Hegelschen Systems erkannt worden ist. Deshalb fügt Hegel, nachdem er die Identität der offenbaren Religion und der sich begreifenden Philosophie dargetan, an den Schluß der Enzyklopädie die berühmten Sätze der Aristotelischen Metaphysik an, gleichsam um die in seinem System vollzogene Einigung des griechischen und des deutschen Geistes zu versiegeln.

